WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

JNDE DES MORGENLANDES.

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIRT

VON

BÜHLER, J. KARABACEK, D. H. MÜLLER, F. MÜLLER, L. REINISCH

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT.

IV. BAND.

WIEN, 1890.

ALFRED HÖLDER

K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & Co.

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Reprinted with the permission of the Orientalisches Institut
der Universität Wien

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LTD.
Berkeley Square House, London, W.1

First reprinting, 1966, Johnson Reprint Corporation
Printed in the United States of America

Inhalt des vierten Bandes.

Artikel.

Anzeigen.

Kleine Mittheilungen.

DEM ANDENKEN

DES

TREUEN FREUNDES UND HOCHVEREHRTEN
COLLEGEN

DR. ALFRED FREIHERRN VON KREMER

GEWIDMET.

Աստուածային բանին արուեստաւոր հոգի,
Յօրինեա իմաստս 'ի տիրական երգմունս,
Զի սգալի ձայնիւ անդադար ողբասցուք
Ի վերայ դժնդակ կորստեան մերում։

Ինկուամն մեծ որ եղեւ արեւելից աշխարհի —
Գլորեցաւ վէմն կենդանի եւ հզօր
Աշտարակն բանաւոր տապալեցաւ
Դարձաւ 'ի դառնութիւն խաղաղութիւն մեր։

Ընդ ամենայն երկիր ել համբաւ նորա
Ի ծագս աշխարհի ծաւալեցաւ անուն նորա —
Ճրագ ճշմարիտ իմաստութեան էր նա մեզ
Նաւապետ ցածուցիչ խռովութեան ալեաց։

Մովսէս Կաղանկատուացի.
ողբք 'ի մահն Ջուանշիրի մեծի իշխանին.
(Պատմ. Աղուանից. Բ. լե.)

Des göttlichen Wortes Künstlerin — o Seele!
Ordne die Gedanken zum herrlichen Gesang,
Dass wir mit trauervoller Stimme immerdar klagen
Ueber unserem schmerzvollen Verlust!

Ein gross' Unglück, das dem Morgenlande widerfuhr! —
Es stürzte der lebendige feste Fels,
Der sprechende Thurm fiel zu Boden;
In Bitterkeit ward verwandelt unsere Ruhe!

Ueber die ganze Erde zog sein Ruhm,
Zu den Enden der Welt verbreitete sich sein Name. —
Eine wahre Leuchte des Wissens war er uns,
Ein Steuermann, der da beruhigt der Wogen Aufruhr!

Moses Kaγankatwatshi.
Elegie auf den Tod des Fürsten Džuanšir.
(Gesch. der Albanier, II, 35.)

Der Quantitätswechsel im Auslaute vedischer Wörter.

Von

Dr. **Jos. Zubatý.**

(Fortsetzung.)

Kurz auslautende Formen stehen meistens vor einer Pause: so am Schlusse eines hinteren oder selbständigen Stollens (in *párva* IV, 19, 9, d, *jánma* X, 64, 16, d, *dhā́ma* IX, 109, 4, b, *nā́ma* I, 164, 3, d [AS. V, 1, 3 hat *nā́mā*]. III, 20, 3, b. 54, 7, d. X, 123, 4, d, *bhū́ma* VII, 34, 7, b. 45, 1, d. X, 142, 4, d, *márma* VI, 38, 4, b, *sádma* X, 67, 10, b), im Ausgang eines Vorderstollens (in *párva* VII, 103, 5, c, *bráhma* VI, 35, 1, a), vor der Cäsur einer Langzeile (28mal, z. B. in *dhánua* I, 35, 8, b, *párva* I, 61, 12, c. X, 89, 8, b, *kárma* I, 173, 9, d. III, 30, 13, d. 32, 8, a. 34, 6, b).[1] Allerdings steht ähnlich zuweilen auch *-ā:* so selbst im Ausgang einer Hinterzeile in *áhā* V, 48, 3, d, im Ausgang einer Vorderzeile in *dhármā* III, 17, 1, a, *bhū́mā* II, 4, 2, c. IV, 17, 5, a. VII, 69, 2, a (folgt noch *trivandhuráḥ*), *sádmā* IV, 1, 8, a, *áhā* (VIII, 61, 17, c), vor der Cäsur einer Langzeile in *çīršā́* I, 33, 5, a. Inmitten eines metrischen Gebildes vor doppelter Consonanz steht nur *bráhma* III, 41, 3, a. — Gegen die Regel, inmitten des Verses vor einfacher Consonanz, stehen kurz auslautende Formen nur 10(11)mal: *-ă* bildet eine Ausgangssenkung in *çárma* I, 58, 8, b, die zweite Silbe nach der Cäsur einer Langzeile in *çárma* I, 174,

[1] Hieher gehört offenbar auch *áha* in *tšaṃ váhantīḥ* | *sukŕte sudā́nave* ‖ *viçvéd áha* | *yájamānāya sunvaté* I, 92, 3.

2, b = vi, 21, 10, c, die dritte Silbe nach derselben Cäsur, wo auch die Länge hätte bestehen können, in *jánima* vi, 18, 7, a. vii, 62, 1, b. Gegen die metrischen Bedürfnisse steht nur *sádma* im Verse *nákšad dhótā | pári sádma mitá yán* i, 173, 3, a; sonst finden wir noch *dháma* x, 189, 3, a (AS. vi, 31, 3 hat *dhámā*), *náma* viii, 11, 5, b, *várma* x, 101, 8, b (AS. xix, 58, 4 *vármā*), *çárma* vi, 46, 11, d. Ferner gehört hieher wohl *áha* in *ánv áha mā́sā | ánu íd vánāni- ‖ ánu-óšadhīr | ánu párvatāsaḥ ‖ ánu-índraṃ | ródasī vāvaçāne ‖ ánv ápo ajihata jāyamānam* x, 89, 13; vgl. *ná dyā́va indra | tavásas ta ójo ‖ nā́hā ná mā́sāḥ | çarádo varanta* iii, 32, 9.

Lang auslautende Nom. Acc. Plur. stehen in der Saṃhitā regelmässig, in 36 gegen 8 Belegen, im Innern des Verses vor einfachen Consonanten. Die Endung bildet so die zehnte oder achte Silbe einer Langzeile in *áhā* vii, 65, 2, d — *jánimā* iii, 1, 20, a. 38, 2, a. iv, 2, 17, b. viii, 46, 12, b. ix, 97, 7, b. x, 63, 1, b, *dhármā* vii, 89, 5, c, *nā́mā* i, 123, 4, b, *çīršá* vi, 62, 10, d. x, 8, 9, d, die dritte Silbe nach der Cäsur einer Langzeile mit viersilbigem Vordergliede in *jánimā* iii, 31, 18, b. 54, 8, a. vi, 15, 13, b; sonst finden wir so noch *bráhmā* (6 mal), *bhúmā* (3 mal), *rómā*, *áhā* (10 mal), *çīršá* (2 mal).

Singularformen auf *-ă* kommen in der Ṛksaṃhitā etwa in 432 Belegen vor. Wir haben hieher nicht gezählt *kšā́mā*, da es uns keineswegs feststeht, dass es von einem Neutrum *kšā́man-* herzuleiten sei: diesen Zweifel hätte man wahrscheinlich auch auf *bhū́ma* auszudehnen. Von diesen Belegen entfallen 66, da in denselben die Endung contrahirt ist; sonst haben wir 355 mal *-ă*, und zwar 179 mal der Regel gemäss, 176 mal gegen dieselbe, und nur 11 mal *-ā*, 8 mal regelrecht, 3 mal gegen die Regel, gefunden. Man sieht, dass der kurze Auslaut bei den Singularformen bei Weitem häufiger ist denn bei den Pluralformen. Regelrecht finden wir denselben immer, d. h. 53 mal am Schlusse eines hinteren oder selbständigen Stollens (z. B. in *dhárma* x, 149, 3, d, *dhā́ma* i, 91, 3, b. 95, 9, b. 121, 6, d. 123, 8, b. 152, 4, d. vii, 63, 3, d. ix, 97, 32, d. x, 48, 11, b, fast immer, d. h. 25 mal (gegen 2 Belege mit *-ā*) im Ausgang eines Vorderstollens (z. B. in *kárma* i, 62, 6, a, *dhánva* x, 89, 6, a, *dhā́ma* iv, 5, 4, c.

vii, 61, 4, a. ix, 94, 2, a. x, 10, 6, c. 89, 8, c), fast immer, d. h. 79 mal (gegen 1 Beleg mit *-ā*) vor der Cäsur einer Langzeile (z. B. in *ájma* i, 158, 3, d. x, 103, 6, b, *ádma* i, 58, 2, a, *éma* i, 58, 4, d. iv, 7, 10, a. vi, 3, 4, a). Immer, d. h. 16 mal, steht hier nur *-a* vor einer Doppelconsonanz im Innern des Verses, z. B. in *nā́ma* i, 84, 15, b. v, 3, 2, b. viii, 20, 13, b. 46, 14, c. x, 68, 7, b. Ausserdem, d. h. im Innern des Verses vor einfacher Consonanz, stehen kurz auslautende Formen wie gesagt fast ebenso häufig, d. h. 176 mal. Der unzweifelhaften Vorherrschaft von kurz auslautenden Formen überhaupt gegenüber wird man es wohl nicht vermissen, wenn wir uns mit dieser blossen Bemerkung begnügen wollen.

33. In ganz analoger Weise verhalten sich in Bezug auf die Quantität der auslautenden Vocale die Nominative und Accusative der neutralen Stämme auf *-i, -u*. Im Plural bieten auch diese die Schwankung der Auslautsquantität in einem ziemlich bedeutenden Maasse dar, während im Singular fast nur die kurze Quantität zu belegen ist. Die Quantität des Stammauslautes *-ŭ*, *-ĭ* bietet noch immer überhaupt einige ungelöste Räthsel, die uns natürlich hier nicht beschäftigen können; wir machen auf Längen aufmerksam, wie sie uns z. B. in *urū-ṇasá-*, *ṛjū-nas-*, *purū-rávas-*, *purū-rúc-*, *purū-vásu-*, *purū́-táma-*, *vasū-jū́-*, *ulū́-khala-* (?) u. ä. vorliegen.

Pluralformen auf *-ĭ* kommen in der Ṛksaṃhitā 47 mal vor, darunter 2 mal contrahirt (*bhū́ri* vii, 1, 17, *trī́* v, 29, 1); 24 mal finden wir nun *-ī*, 21 mal *-i*. Allerdings ist der Auslaut *-ī* fast nur auf *-trī́* beschränkt, welches, offenbar seiner Einsilbigkeit zufolge (vgl. *sthā* oben Nr. 2) immer mit langem *-ī* erscheint, selbst in offenbaren Senkungen wie i, 34, 9, a. 154, 4, a. iii, 21, 2, a. ix, 17, 5, a oder in anakrustischen Silben, wie i, 35, 8, b. ii, 27, 9, a. iii, 56, 5, a. iv, 53, 5, b. v, 29, 7, c. 8, a. b. 69, 1, a. ix, 73, 8, b. 103, 7, c, oder nach der Cäsur einer Langzeile, wie i, 149, 4, a. iii, 9, 9, a = x, 52, 6, a, sämmtlich Stellungen, wo die Sänger sicherlich *trí* gesetzt hätten, wenn es der Sprachgebrauch zugelassen hätte. — Uebrigens stehen Formen auf *-ī*, *trī* (vielleicht nur zufälligerweise) nicht ausgenommen, immer nur der allgemeinen Regel gemäss vor

einfachen Consonanten ausserhalb eines Abschlusses. Allerdings scheint *-ī, trí* abgerechnet, nur metrischen Bedürfnissen zu verdanken zu sein: denn es erscheint nur in unzweifelhaften Hebungssilben, wie in der achten oder zweiten Silbe einer Langzeile (*aprati* vi, 44, 14, b. vii, 23, 3, d — *krúdhmī* vii, 56, 8, a, *çúcī* vii, 56, 12, a). — Formen auf *-i* stehen zunächst nach der Sprachregel, vor Doppelconsonanzen (*jāmí* vii, 72, 3, b. x, 8, 7, d, *bhū́ri* viii, 62, 12, d), im Ausgang einer vorderen oder hinteren Zeile (*aprati* i, 53, 6, c, *bhū́ri* vii, 8, 5, a — *aprati* ix, 23, 7, b, *bhū́ri* viii, 97, 15, b. 100, 2, d. ix, 91, 6, b. x, 83, 7, b. 120, 5, b. 6, d); ausserdem aber noch 9mal vor einfachen Consonanten ausserhalb eines Abschlusses (*asthūrí* vi, 15, 19, c, *bhū́ri* v, 3, 10, a. vii, 4, 5, d. 22, 6, a. 56, 23, a. viii, 11, 5, b. 19, 20, c. 90, 4, b, *surabhí* iv, 39, 6, c).

Der Pada bietet für *aprati* der Saṃhitā *aprati*, sonst behält er *-ī*; offenbar wieder deshalb, weil nur bei *aprati* beide Quantitäten neben einander vorkommen. Eine Singularform auf *-ī* erscheint unseres Wissens nie.

Im Nom. Acc. Singularis der sächlichen *-u-* Stämme erscheint in der Ṛksaṃhitā *-ū* nur ausnahmsweise. Auf 413 Belege mit *-u* (nach Lanman, l. c. 406) entfallen nur 13 mit *-ū*, worin aus unbekannter Ursache, aber sicherlich nicht bloss zufällig, auf *purū́* 12 Belege kommen. Die Länge steht fast nur ausserhalb eines Abschlusses vor einfachen Consonanten (in *purū́* i, 127, 3, a. 166, 13, b. iv, 31, 8, c. v, 73, 1, c. vii, 97, 7, d. viii, 2, 32, b. 16, 7, b. ix, 15, 2, d. x, 60, 13, b. 73, 2, b. 94, 5, d, *urū́* vi, 47, 14, c), und zwar, wie wir noch werden auszuführen haben, offenbar zu metrischen Zwecken; nur einmal steht *purū́* vor der Cäsur einer Langzeile, im Verse *símā purū́ | nṛ́ṣūto asi-ā́nave* viii, 4, 1, c; doch kommt selbst *purú* 8mal im Innern des Verses vor einfachen Consonanten zu stehen (i, 142, 10, b. 191, 9, b. iv, 20, 9, c. 37, 8, d. v, 2, 4, b. vi, 63, 8, a. vii, 62, 1, b. viii, 92, 9, b).

Im Plural ist *-ū* viel häufiger: gleichwohl macht auch hier *purū́* die meisten Belege aus. Pluralformen auf *ū* kommen in der Ṛksaṃhitā 79mal vor, 5mal darunter zusammengezogen (*cā́ru* i, 61, 7, *vásu*

viii, 103, 11. ix, 57, 4, *vīḷú* viii, 77, 9, *sudā́tu* viii, 78, 8); 29 mal finden wir deren Auslaut als *-ū*, 45 mal als *-u* wieder. Die Länge erscheint 27 mal regelrecht vor einfachen Consonanten ausserhalb eines metrischen Abschlusses: 22 mal in *purū́*, ausserdem in *sá sū́riaḥ* | *pári-urū́ várāṃsi* x, 89, 2, a, *sáṃ gr̥bhāya purū́ çatā́* i, 81, 7, c, *āvír gūḷhā́ vásū karat* · | *suvédā no vásū karat* vi, 48, 15, d. e, *suvédā no vásū kr̥dhi* vii, 32, 25, b. Einmal steht die Länge vor einem Vocale (*vīḷū́ utá pratiškā́bhe* i, 39, 2, b), einmal vor der Cäsur einer Langzeile (*tuám purū́* | *sahásrāṇi çatā́ni ca* viii, 61, 8, a).

Formen mit kurzem Auslaute stehen in der Saṃhitā also 45 mal. In 31 Belegen entspricht die Kürze den allgemeinen Sprachregeln: wir finden dieselbe vor einer Doppelconsonanz (in *urú* ix, 91, 6, c, *mádhu* i, 191, 10 (?), im Ausgang einer hinteren oder selbständigen Zeile (in *purú* ii, 17, 3, d. iv, 55, 9, b. v, 23, 3, d. viii, 60, 14, b, *mádhu* viii, 7, 10, b, *vásu* i, 176, 3, b. iv, 8, 3, c. 31, 2, c. 8, c. vii, 32, 15, b. 59, 6, b, *suhántu* vii, 30, 2, d), im Ausgang eines Vorderstollens (*purú* vi, 16, 5, a. viii, 1, 22, a. 23, 27, a. 39, 7, c. 41, 5, d. 83, 3, a. ix, 62, 2, a, *vásu* i, 81, 7, d. viii, 103, 6, a. ix, 36, 5, a. 64, 6, a), vor der Cäsur einer Langzeile (in *vásu* ii, 23, 9, b. vi, 1, 13, d. vii, 12, 3, c. ix, 90, 1, d. x, 45, 11, b, *sā́nu* viii, 96, 2, a). Ausserdem steht aber *-u* noch 14 mal gegen die Regel vor einfachen Consonanten ausserhalb eines metrischen Abschlusses: dem Metrum zulieb ist die Kürze gewählt in der zweiten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile (in *purú* vi, 44, 14, a, *bahú* x, 52, 4, b, *mádhu* iv, 43, 5, c), gegen das Metrum verstösst dieselbe in *yúyūšataḥ* | *pári-urú várāṃsi* vi, 62, 1, d (vgl. oben x, 89, 2, a); ausserdem erscheint noch *r̥jú* (3 mal), *tridhā́tu*, *vásu* (3 mal), *vīḷú* (2 mal), *sā́nu* an Stellen, deren metrische Beschaffenheit wir erst zu untersuchen haben werden.

34. Seltsam und völlig vereinzelt ist *sā́* für *sá* in *cikitvā́* ◡ | *īyate sā́ nú-īyate* i, 145, 1, b. Wir haben in *sā́* schwerlich was anderes vor uns, als eine vom Sänger ad hoc erfundene Form.

In einem sehr grossen, wenn auch bei verschiedenen Wörtern und Wörterklassen ungleichmässigen Maasse finden wir die uns beschäftigende Erscheinung bei den Adverbien und Partikeln. Wegen

der allzugrossen Ungleichmässigkeit werden wir die verschiedenen Indeclinabilia fast alle einzeln behandeln müssen — durch eine flüchtige Vergleichung mag man sich leicht überzeugen, dass dies nach Benfey keine blosse Wiederholung sein muss; nur die Adverbia auf *-trā̆, -thā̆, -dhā̆* bilden Gruppen, die auch wir nicht trennen wollen.

35. Zu ziemlich interessanten Resultaten führt die Untersuchung, wie sich in der Ṛksaṃhitā der Auslaut der localen Adverbia auf *-trā̆* gestaltet. Wir machen da die merkwürdige Erfahrung, dass das Schwanken der Auslautsquantität lediglich auf die nicht oxytonirten Adverbia beschränkt ist, während die oxytonirten immer langes *-ā* haben: und da uns schwerlich etwas veranlassen kann, die oxytonirte Endung *-trá* als von der paroxytonirten *-trā̆* grundverschieden zu betrachten, so dürfen wir in der verschiedenen Behandlung derselben den klarsten Beleg dafür sehen, welch eine wichtige Rolle in der ganzen Geschichte die Beschaffenheit des Accentes spielen mochte. Natürlich brauchen wir nicht geradezu anzunehmen, die oxytonirten Bildungen hätten nie ein *-trá* zugelassen: doch wie bei so vielen anderen Bildungen schliesslich gewöhnlich die kurze Auslautsquantität die herrschende geworden ist, ist hier der Sieg — offenbar in Folge des Accentes — bereits in der vorhistorischen Zeit der langen Quantität zutheil geworden. Zugleich mögen wir hier die grosse Macht eines wirklichen Paradigmas beobachten. Auch bei einigen Flexionsbildungen, z. B. bei Formen auf *-mā̆* in der 1. Ps. Pl. (Nr. 5. 6) haben wir ähnliche Folgen der Accentsverschiedenheit verzeichnen können: während bei den eigentlichen Flexionsbildungen der Einheitlichkeit zulieb schliesslich doch bei der verschiedensten Betonung eine einzige Variante die herrschende geworden, konnte dies bei Adverbialbildungen, die nicht so sehr als zusammengehörig empfunden werden mussten, ein anderes Bewenden haben.

Paroxytona sind *átrā̆* (119 mal: *átrā* 24 mal, *átra* 75 mal, zusammengezogen 20 mal), *tátrā̆* (21 mal: *tátrā* 5 mal, *tátra* 12 mal, zusammengezogen I, 37, 14, 170, 4. VI, 75, 11. VIII, 56, 4), *yátrā̆* (122 mal: *yátrā* 27 mal, *yátra* 73 mal, zusammengezogen 22 mal), *ubhayátrā* (1 mal), *anyátrā̆* (3 mal: *anyátrā* 1 mal, *anyátra* 2 mal), *viçvátra* (1 mal), *kútrā*

(3 mal), *akútrā* (1 mal). Wir finden im Ganzen 271 Belege, wovon 46 als contrahirt für unsere Frage belanglos sind: 163 mal finden wir *-tră*, 62 mal *-trā*. Die kurz auslautende Quantität ist bei unseren Wörtern bereits in der vedischen Zeit vorherrschend geworden: dies erhellt umsomehr, wenn wir bemerken, dass *-tră* 47 mal gegen die Regel im Innern des Verses vor einfachen Consonanten steht, und dass *-trā*, eine einzige Stelle ausgenommen, immer nur dem Metrum zu verdanken zu sein scheint.

Die kurze Quantität steht ohne Ausnahme immer, wo die allgemeinen Regeln dieselbe erfordern. So immer vor einer Doppelconsonanz (in *átra* v, 61, 11, c, *tátra* x, 17, 4, d, *yátra* i, 28, 1, a. 2, a. 135, 7, b. ix, 113, 6, a. 7, a. 9, c. 10, b); ebenso immer vor einer Pause, mag sie schon vollkommen sein oder nicht: so finden wir nur *átra* im Ausgang einer Hinterzeile (iv, 26, 5, b. vi, 17, 8, d. x, 1, 3, d. 18, 12, d. 73, 3, b), ebenso im Ausgang eines Vorderstollens (i, 118, 5, a. 164, 6, a. 11, c. 33, a. 165, 11, a. iv, 19, 1, a. vi, 20, 4, a. 63, 5, a. vii, 18, 3, a. 85, 2, a. x, 73, 1, a), ebenso nur *-tră* vor der Cäsur einer Langzeile (z. B. in *tátra* viii, 58, 1, d *yátra* i, 83, 6, c. 151, 6, b. 154, 5, b. 164, 34, b, im Ganzen 91 mal). Bei dem Vorwiegen des kurzen Auslautes ist es selbstverständlich, dass nur *-tra* dort zu finden ist, wo wir mit Sicherheit annehmen dürfen, dass das Metrum eine Kürze verlangt: so in der fünften Silbe eines Achtsilblers (in *átra* x, 16, 13, c, *tátra* i, 9, 6, a, *anyátra* vii, 59, 5, d), in der neunten Silbe einer Langzeile (in *átra* x, 17, 19, c. 51, 4, b. 102, 7, b, *tátra* i, 135, 7, b. x, 16, 3, c. 34, 13, c, *yátra* iv, 58, 9, c. vi, 40, 5, b. x, 17, 4, c), in der zweiten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile (in *átra* i, 173, 12, a, *yátra* i, 133, 1, c). Inwiefern die Auslautskürze an sonstigen Stellen im Einklange mit dem Metrum steht, werden wir erst später zu untersuchen haben.

Die lang auslautenden Doubletten erscheinen der Regel gemäss nur ausserhalb des Schlusses eines metrischen Gebildes vor einfachen Consonanten, und wie es scheint nur dem Metrum zu Willen. Nur 3 mal finden wir zwar *-trā* in entschiedenen Schlusshebungen (in *átrā* vii, 107, 2, d. viii, 15, 12, a, *ubhayátrā* iii, 53, 5, b, wo *-trā* überall

die achte Silbe einer Langzeile ausmacht): sonst aber steht *-trā* 56 mal in der zweiten Silbe eines Verses, 2 mal (in *yátrā* VIII, 13, 20, c, *anyátrā* VIII, 24, 11. a) in der vierten, beides Fälle, wo *-trā* leicht dem im Ganzen und Grossen für die vedische Metrik unzweifelhaften jambischen Rhythmus zu verdanken sein kann, nur einmal finden wir *-trā* wohl in einem entschiedenen Widerspruche mit dem Rhythmus (in *mákútrā no | gṛhébhyo dhenávo guḥ* I, 120, 8, b).

36. Ganz anders gestalten sich die oxytonirten Formen auf *-trá*. Von den Stellen, wo der Auslaut unserer Formen mit einem folgenden Vocale zusammengezogen ist (*dakšiṇatrá* VI, 18, 9, c, *devatrá* VII, 60, 1, c. X, 73, 7, d, *satrá* II, 20, 8, a. IV, 17, 6, c. VI, 20, 2, a, *purutrá* I, 163, 11, c), abgesehen, kommen dieselben in den Ṛghymnen 101 mal vor und zwar immer mit langem Auslaute (*pákatrá* 2, *asmatrá* 8, *martiatrá* 5, *devatrá* 21, *purušatrá* 2, *satrá* 34, *çayutrá* 2, *purutrá* 26, *bahutrá* 1 mal). Der Padatext, der die paroxytonirten Adverbia auf *-trā̆* immer mit *-tra* wiedergibt, schreibt auch die oxytonirten consequent mit *-trá*. Der lange Auslaut ist hier in der vedischen Zeit alleinherrschend gewesen. Wir finden ja *-trá* auch in der vollen Pause, wo Wörter, die noch so selten eine kurz auslautende Nebenform hatten, immer diese aufweisen: so in *martiatrá* I, 169, 2, b. VI, 62, 8, b, *satrá* VIII, 46, 11, b, *çayutrá* I, 117, 12, d, *purutrá* III, 55, 4, a. VII, 1, 9, b. X, 45, 2, d. Natürlich steht *-trá* auch im Ausgange einer Vorderzeile (in *martiatrá* VI, 44, 10, c, *purutrá* III, 55, 4, a. VII, 1, 16, a. X, 71, 3, c. 125, 3, c), oder vor der Cäsur einer Langzeile (z. B. in *pākatrá* X, 2, 5, a, *asmatrá* VIII, 18, 14, c. X, 44, 3, d. Auch vor einer Doppelconsonanz finden wir *-trá*, in *pākatrá* VIII, 18, 15, a, *devatrá* III, 8, 7, d. Kein Wunder daher, wenn wir *-trá* auch gegen das Metrum finden, z. B. in der fünften Silbe einer Kurzzeile (*devám devatrá sū́riam* I, 50, 10, c); wie hier durch ein **devatrá* entschieden einem strengen metrischen Gebote würde Folge geleistet worden sein, so hätte der Sänger wohl auch z. B. IV, 32, 21, b. VIII, 1, 7, b. 5, 16, a. 11, 8, a. X, 22, 9, c. 25, 6, b. 80, 4, d. 106, 3, d. 127, 1, d **purutrá* gesetzt, um für ⏑ – – – ⏑ – ⏑ ⏓ den gesuchten Rhythmus ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏓ schärfer auszuprägen, wenn eine solche Form überhaupt existirt hätte.

37. Adverbia auf *-thá* (*kathá, itthá, táthā, imáthā, yáthā, yathā, eváthā, anyáthā, pratnáthā, pūrváthā, viçváthā*), das einzige *áthă* ausgenommen, haben in der Saṃhitā (und natürlich auch im Pada) immer langen Auslaut (Fälle, wo sie contrahirt erscheinen, ungerechnet). Wir lesen so auch im Ausgange eines Vorderstollens z. B. *anyáthā* iv, 32, 8, a, *imáthā* v, 44, 1, a (folgt *jyeṣṭhátātim*), im Ausgange eines Hinterstollens z. B. *táthā* vii, 55, 6, d, auch vor einer Doppelconsonanz, z. B. *kathá grámam* x, 146, 1, c.

Etwas abweichend verhält sich das einzige *áthă*, das ja auch den übrigen, der Bildung nach unzweifelhaft dem *áthă* genau entsprechenden Adverbien auf *-thā* gegenüber in der späteren Sprache durchwegs *athă* lautet: es erscheint in der Ṛksaṃhitā, wenngleich nur ausnahmsweise, schon auch mit kurzem Auslaute. *Athă* kommt in der Saṃhitā 145mal vor: als ohne Belang sind von dieser Zahl 69 Fälle abzurechnen, wo *áthă* mit dem folgenden Worte zusammengezogen ist (35mal *átho,* ausserdem z. B. i, 47, 3, c. 59, 2, b. 76, 3, c. 136, 1, f). Sonst steht *áthā* 71mal, *átha* nur 5mal, ein Verhältniss, das sicherlich jedermann überraschen muss, wer gewohnt ist, die vedische Sprache vom Standpunkte des Pada aus zu beurtheilen.

Die kurz auslautende Form *átha* erscheint wie gesagt in der Ṛksaṃhitā nicht mehr als 5mal, darunter noch 4mal im Einklange mit den Sprachregeln, nämlich am Schlusse eines Hinterstollens (viii, 9, 14, d. 46, 16, c, und am Ende der räthselhaften Strophe viii, 46, 15) und vor Doppelconsonanz (*átha tvám asi sāsahíḥ* x, 145, 5, b). Ein einziges Mal steht *átha* anders, aber so, dass die Kürze des Auslautes offenbar metrischen Bedürfnissen zu verdanken ist: im Verse *huvé vām átha má gatam* viii, 10, 5, d.

Áthā steht (wie ja *áthă* überhaupt) fast nur am Anfang eines Verses, nur 3mal anderswo (*asyá dhiyáḥ* | *právitáthā vŕšā gaṇáḥ* i, 87, 4, d, *sá yajñánām áthā hí ṣáḥ* iii, 13, 3, b, *yadá vájraṃ* | *híraṇyam íd áthā rátham* x, 23, 3, a), und zwar nie vor einer Pause oder Doppelconsonanz. Man könnte allerdings annehmen, die Länge sei lediglich dem Rhythmus zu verdanken: die zahlreichen Fälle, wo in

derselben Stellung die ‚metrische Dehnung' unterblieben ist, selbst in Wörtern, wo der Sprachgebrauch dieselbe entschieden zugelassen hätte, nöthigen uns indess zur Annahme, dass *áthā* dem Mantradialect als die (freilich innerhalb der durch die allgemeine Sprachregel gegebenen Grenzen) bei Weitem vorherrschende Form gewesen ist.

38. Einen ziemlich seltsamen Standpunkt nehmen in der von uns geschilderten Eigenthümlichkeit der vedischen Sprache Adverbia auf *-dhă* ein. Das Wort *ádhă* ausgenommen, das wir für sich behandeln wollen, ist das Schwanken der Auslautsquantität in der Ṛksaṃhitā bloss in einigen Spuren vorhanden, die allerdings die alte Regel durchschimmern lassen: vorherrschend sind offenbar lang auslautende Formen gewesen. Hervorzuheben ist noch, dass der Pada wiederum — *ádhă* ausgenommen — das Schwanken der Saṃhitā bestehen lässt.

In der Ṛksaṃhitā erscheint von diesen Adverbien *dvídhā* (1), *trídhā* (4), *tredhá* (11), *caturdhá* (2), *sahasradhá* (2), *çaçvadhá* (1), *purudhă* (13), *bahudhá* (9), *katidhá* (2), *viçvádhă* (8 mal); ausserdem *kadha* in *kadha-priya*, welches wohl zunächst mit *ádhă* zu vergleichen ist. Das 5 mal vorkommende *addhá* mag eine andere Bildung sein. Von den 53 Belegstellen, in denen unsere Adverbia vorkommen, entfallen wegen Contraction 4 (*tredhá* I, 34, 4. 154, 1, *viçvádhă* VII, 22, 7. VIII, 5, 1); sonst erscheint 42 mal *-dhā*, 7 mal *-dha*. Die letztere Form steht nur vor Doppelconsonanz, in *purudhá* III, 54, 19, a. 56, 3, b. X, 56, 5, d. 59, 2, b und *viçvádha* I, 63, 8, d. 174, 10, a. IV, 16, 18, d (vgl. Grassmann S. 1302); dieser Regel entsprechen auch die Composita *purudhá-pratīka-* und *kadha-priya-*. Die lang auslautenden Formen stehen gewöhnlich im Innern des Verses vor einer einfachen Consonanz, wir finden aber auch vor Doppelconsonanz *tredhá* I, 181, 7, b. X, 45, 2, a und vor der Cäsur einer Langzeile *sahasradhá* X, 114, 8, a. c.

39. Das durch seine Bildungsweise sich wohl an die eben behandelten Adverbia anschliessende *ádhă* verdient schon um seiner Häufigkeit willen einen besonderen Abschnitt. Das Wort kommt in der Ṛksaṃhitā 193 mal vor, darunter 8 mal contrahirt (II, 13, 5. 17, 3. VII, 29, 4. VIII, 1, 33. X, 6, 7. 61, 20. 95, 14. 111, 9). Sonst finden

wir *ádhā* 74mal, *ádha* 111mal, *ádhā* steht immer im Einklange mit den Sprachregeln, *ádhă* 36mal gegen dieselben: *ádha* dürfen wir für die vedische Zeit also getrost als die vorherrschende Variante bezeichnen.

Ádhă steht immer, 74mal, vor Consonantengruppen; so z. B. im i. Maṇḍala 15, 10, c. 38, 10, a. 72, 10, c. 94, 11, a. 104, 5, c. 120, 12, a. 121, 6, a. 122, 11, a. 127, 6, f. 9, f. 132, 3, d. 139, 1, f. 10, e. 140, 10, b. 144, 2, d. 151, 2, a. 170, 5, d. Vor einer Pause, wo wir natürlich *ádhă* erwarten würden, scheint der Sprachgebrauch *ádhā* im Einklange mit dessen Bedeutung überhaupt nicht zugelassen zu haben: das Wort wird vorzugsweise am Anfange eines Satzes, in der Poesie also am Anfange eines Verses oder höchstens des zweiten Gliedes einer Langzeile gebraucht. Gleichsam per abusum finden wir *ádha* einmal vor der Cäsur einer Langzeile (*tuám ádha* | *prathamáṃ jáyamānaḥ* iv, 17, 7, a). In der Verbindung mit *yád* scheint die Sprache nur *ádhă* gekannt zu haben: nie steht *ádhā yád*, dagegen 10mal (s. Grassmann s. v.) *ádha yád*, selbst dort, wo durch *ádhā yád* der schönste jambische Rhythmus hätte entstehen können, wie i, 167, 2, c. 169, 6, c. 186, 9, c. x, 61, 23, a. 95, 12, c. — Vor einfachen Consonanten finden wir *ádhă* natürlich zunächst dem Metrum zu willen gesetzt; ein *ádhā* verstösst unseres Wissens mit seiner Länge nie gegen das Metrum. Der kurze Auslaut steht so in der fünften Silbe eines Achtsilblers (iv, 31, 6, c. viii, 1, 18, a), ebenso immer in der zweiten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile (i, 153, 1, c. ii, 28, 9, a. iii, 4, 9, a. 6, 2, b. 38, 2, d. 55, 1, a. 6, a. iv, 17, 10, a. v, 40, 6, a. vi, 18, 17, a. 31, 3, c. 36, 1, b. vii, 20, 5, c. 38, 6, d. 45, 3, d. x, 1, 6, a. 11, 4, d. 30, 10, a. 33, 1, c. 113, 8, a). Die übrigen Stellen, wo noch *ádha* erscheint, sollen uns noch beschäftigen.

Ádhā hielt sich wie es scheint nur dem Metrum zu Willen. Dessen Auslaut bildet die vorletzte Hebung eines Achtsilblers v, 52, 3, c, die vorletzte Hebung eines Jagatīstollens ii, 21, 4, d. x, 92, 14, d. 115, 1, c; sonst steht noch *ádhā* 70mal zu Anfang eines Verses, wie wir jedoch sehen werden, neben *ádhă*. Es ist uns kein

Fall bekannt, dass *ádhā* anders als vor einem einfachen Consonanten stünde.

40. Ueber *aṅgá* vgl. Benfey iv, 1, 2. In der Ṛksaṃhitā steht nur *aṅgá* (37mal, 2mal zusammengezogen: x, 146, 4, a. b), und zwar in allen möglichen Stellungen; einmal steht *aṅgá* auch gegen den Rhythmus des Stollenschlusses (*índrasomā* | *yuvám aṅgá tárutram* vi, 72, 5, a).

41. Mit grosser Vorliebe wird *ghă* in der langen Doublette gebraucht (Benfey ii, 2, 2 folg.). Das Wort kommt im Ṛgveda 71mal vor, darunter 22mal mit einem folgenden Worte contrahirt (Benfey iv, 2, 4, wo viii, 43, 30 zu ergänzen): sonst steht 43mal *ghā*, nur 6mal *ghă*. Die kurze Form steht dazu noch 3—4mal regelrecht vor einer Doppelconsonanz (i, 30, 14, a. 189, 6, a *[tvávān? tuávān?]*. viii, 12, 6, b. 33, 1, a): ausserdem steht *gha* noch i, 112, 19, b. x, 25, 10, a, welche beiden Stellen wohl direct als vom wirklichen Sprachgebrauche des Mantradialects abweichend zu fassen sind. *Ghā* steht, zwei Stellen ausgenommen, immer nur im Innern des Verses vor einfachen Consonanten. Wir finden es in notorischen Ausgangshebungen (i, 109, 2, b. iii, 36, 3, a), wie wir noch sehen werden, auch an anderen Stellen, die als Hebungen zu betrachten sind, aber auch einmal in einer unzweifelhaften Schlusssenkung (*stuhí stuhíd eté ghā te* viii, 1, 30, a), ein deutlicher Fingerzeig, wie wenig *ghă* in vedischer Zeit vor einfachen Consonanten gebräuchlich war. Zweimal steht *ghā* vor der Cäsur einer Langzeile, wo man stricte ein *ghă* erwarten würde: *idáṃ vā ghā* | *pibatā muñjanéjanam* ‖ *tṛtíye ghā* | *sávane mādayādhvāi*[1] i, 161, 2, b. d. Die Strophe verstösst übrigens, wie es scheint, auch sonst gegen den ursprünglichen Character einer Cäsur, da *ghă* überhaupt vor einer Pause wohl ungebräuchlich war: finden wir ja das Wort am Ende eines Verses nur x, 61, 18, b (contrahirt).

42. Aeusserst selten ist *cā*, dessen Seltenheit um so schärfer ins Auge fällt, wenn wir die ausserordentliche Häufigkeit der Partikel

---

[1] *mādayádhvāi?* Vgl. vi, 60, 13 (VS. iii, 15). vii, 59, 6. Ein Conjunctiv auf *-dhvāi* klingt im Mantra jedenfalls befremdlich.

ca bedenken wollen. *Cā* steht in der Ṛksaṃhitā nur 2mal: *sá cā bódhāti* | i, 77, 2, d und *ā́ sādaya* | *pāyaya cā mádhūni* iii, 57, 5, d, beidesmal offenbar dem Metrum zulieb. Auch viii, 53, 4, a wird wohl *víçvā dvéšāṃsi* | *jahí cā́va cā* (für *cā́* = *ca ā́*) *kṛdhi* zu lesen sein: einem *ā́ kṛdhi* ist hier wenigstens schwerlich ein plausibler Sinn abzugewinnen. Ein *cā* hat kaum ursprünglich existirt: es wird wohl weiter nichts als ein Analogieproduct, vom betreffenden Sänger ad hoc geschaffen, sein.

43. Wenn bei irgend einem Worte im Auslaut die lange Quantität vorwiegend gebräuchlich war, so ist es bei *ácchă* der Fall gewesen. Vgl. Benfey iv, 1, 4. Dieses Wort kommt in der Ṛksaṃhitā 176mal vor, darunter 15mal contrahirt (Benfey s. 8, 9, wo v, 53, 14 zu ergänzen); 129mal erscheint *ácchā*, 32mal *áccha*. Die letztere Form ist fast nur auf eine vollkommene Pause, d. i. auf den Schluss eines Arddhaçloka beschränkt, wo *áccha* 30mal steht (Benfey 9, 10, wo i, 141, 12. 165, 4 zu ergänzen): natürlich werden wir uns hüten, hier für den ursprünglichen Text mit Benfey ein *ácchā* zu vermuthen. Ausserdem steht *áccha* noch 2mal, in den Versen *áccha yāhi* | *-ā́ vaha dāéviaṃ jánam* i, 31, 17, c und *īndram áccha sutā́ imé* ix, 106, 1, a: beidesmal haben wir wohl in *áccha* einen — gleichviel ob ursprünglichen oder durch mangelhafte Tradition in die Saṃhitā gelangten Eindringling aus der späteren Sprache vor uns.

Sonst steht also immer *ácchā*. Dasselbe steht sogar consequent und ohne Ausnahme immer vor einer schwachen Pause, so im Ausgang eines Vorderstollens (20mal, selbst vor Doppelconsonanzen; Benfey S. 7, 8, wo i, 141, 12. 165, 4 zu streichen), ebenso vor der Cäsur einer Langzeile (am Ende eines viersilbigen Vordergliedes i, 44, 4, c. 130, 1, b. 163, 13, b. iii, 1, 1, c. 14, 15, b. 54, 5, b. 55, 3, b. iv, 1, 2, b. 34, 3, c. v, 1, 4, a. 41, 14, b. vii, 9, 5, b *[ácchā* | *brahmakṛ́tā]*. viii, 22, 4, c. 33, 13, c. x, 6, 4, b. 30, 1, b. 32, 5, a, am Ende von Fünfsilblern i, 104, 5, b? 173, 11, c. iii, 33, 5, c. iv, 38, 5, d. vi, 49, 4, a. vii, 24, 3, d. viii, 51, 3, c. ix, 68, 1, a. Vor eine Doppelconsonanz im Innern eines Verses kommt *ácchă* in der Ṛksaṃhitā zufälligerweise nirgends zu stehen: vor einfachen Con-

sonanten steht da — die oben angeführten zwei Stellen ausgenommen — immer, 84mal, *ácchā*, und zwar nicht nur in Hebungssilben (die betreffenden Stellen bei Benfey S. 5, wo v, 59, 6, d fehlt), sondern, wie sich noch weiterhin herausstellen wird, auch im Widerspruche mit den metrischen Bedürfnissen. — Im Einklang mit dem bisher Gesagten steht auch das Compositum *acchā-vākā-*.

44. Bei *ná* neben *ná* könnten wir das oben betreffs *cā* Gesagte wiederholen. In der Ṛksaṃhitā steht *ná* nur einmal, und zwar in einer Schlusshebung: *ugrásya cin | manyáve ná namante* x, 34, 8, c, wohlbemerkt, in einem jüngeren Hymnus. Ein anderer Beleg ist vielleicht i, 147, 3, d = iv, 4, 13, d: *dípsanta íd | ripávo náha debhuḥ,* wo im Ṛgveda der Pada *ná áha,* in TS. (i, 2, 14, 5; Benfey iv, 2, 26) indessen *ná ha* lautet.

Auch *caná* für *caná* steht nur i, 84, 20, b in einer ähnlichen Stellung: *asmán kádā caná dabhan.*

45. Ein *ápā* für *ápa* hat sich nur in der stehenden Verbindung *ápā vṛdhi* i, 7, 6. ii, 2, 7. iv, 31, 13. vii, 72, 2. viii, 23, 29 erhalten; vgl. die Composita *anapāvṛt-, ápāvṛti- (apāvṛtta-, apāvṛtti-).* Ein *ápā* könnte übrigens eine vom *ápa* verschiedene Bildung sein, vielleicht dem griech. ἄνω κάτω vergleichbar; am Ende wäre es auch nicht unmöglich, in *ápā* eigentlich *ápa*+*á* zu suchen: man vergleiche das Compositum *apā-dadāti.* — Nebenbei erinnern wir an *párā* neben παρά.

46. Mit Entschiedenheit wird bei *smă* die lang auslautende Variante bevorzugt (Benfey iv, 3, 26 folg.) Namentlich scheint dies in den Verbindungen *ádha smă, hí šmă* der Fall gewesen zu sein, die nur ausnahmsweise ein *smă* zulassen, und das noch dazu nur in Fällen, wo offenbar der jambische Rhythmus den Verstoss gegen den unzweifelhaften Sprachgebrauch veranlasst hat (*ádha sma yásya-arcáyaḥ* v, 9, 5, a, *nahí šma yád dha vaḥ purá* viii, 7, 21, a): doch lesen wir hier auch in ganz ähnlich gebauten Versen *smā* (i, 15, 10, c. 128, 5, d. iv, 31, 9, a. v, 7, 7, a. 23, 4, a. vi, 46, 11, a).

Die Partikel *smă* kommt in der Ṛksaṃhitā 109mal vor, darunter 15mal mit dem folgenden Worte contrahirt (Benfey l. c. 29, wo i, 180, 8. iv, 38, 9 zu ergänzen). *Smā* nun steht 63mal, *smă* 31mal.

Die kürzere Doublette finden wir 1 mal vor Doppelconsonanz (I, 12, 8, c), 2 mal vor der Cäsur einer Langzeile (VII, 32, 15, a. X, 33, 1, b). Die übrigen 28 Stellen, wo *smă* noch vorkommt, sind, wie wir noch zeigen werden, fast sämmtlich derart, dass die Kürze durch das Metrum geboten erscheint: nur der Çlokavers X, 86, 10, a macht vielleicht eine Ausnahme, doch verräth sich derselbe schon durch das Metrum als ein spätes Product. — Die Form *smā* hat im Innern des Verses vor einfachen Consonanten als die regelmässige zu gelten. Dieselbe erscheint so 46 mal, darunter nur einmal in einer unzweifelhaften Ausgangshebung (*índra sūrin* | *krnuhí smā no árdham* VI, 44, 18, d). Sehr oft steht *smā* in Silben, die wohl als Senkungen zu betrachten sind. Gegen die Regel verstossen einigermassen die Stellen, wo man *smā* vor der Cäsur einer Langzeile trifft: so am Ende von Viersilblern I, 102, 5, c. 129, 3, a. 180, 7, d. III, 30, 4, a (folgt *cyāváyan*). IV, 38, 8, d. 43, 3, a. VIII, 27, 4, a. 86, 3, a. IX, 87, 6, a. X, 102, 6, d, in Fünfsilblern I, 129, 2, a. 133, 7, b. IV, 3, 10, a. 10, 7, a (im ersten Fünfsilbler einer Padapaṅkti). V, 45, 4, c. VIII, 27, 14, a. X, 12, 5, c.

47. Doppelten Auslaut hatte ferner das Adverbium *adyă̄*. Dasselbe kommt in der Ṛksaṃhitā 199 mal vor, ausserdem noch *adyā́dyā* in dem metrisch unklaren Verse *adyā́dyā çváḥçvaḥ* VIII, 61, 17, a. An 20 von den 199 Stellen ist *adyá* contrahirt (z. B. I, 23, 23, a. 76, 5, c. 92, 14, a. 15, b. 113, 7, b. 12, d. 13, b. 161, 11, d. 167, 10, a); sonst erscheint *adyā́* 40 mal, *adyá* 139 mal. Die kurz auslautende Form ist im Veda also die häufigere, sie steht auch öfters (47 mal) gegen die sprachlichen Regeln, ausserhalb einer Pause vor einfacher Consonanz: bei der Inconsequenz der vedischen Dichtungsart darf natürlich Niemanden befremden, wenn einigemal umgekehrt *adyā́* für ein erwartetes *adyá* zu belegen ist.

Adyā́ steht zunächst immer vor einer Doppelconsonanz (III, 29, 16, a. V, 73, 1, a. VI, 16, 26, a. 56, 4, a. X, 37, 5, c. 38, 4, c), ebenso immer in der vollen Pause, im Ausgang eines Hinterstollens (I, 100, 10, b. 120, 3, b. II, 3, 3, b. III, 17, 2, d. IV, 51, 4, b. VI, 15, 14, d. 21, 9, b. 37, 1, d. 65, 3, d. VII, 17, 5, b. 47, 2, d. 51,

2, d. x, 18, 3, b. 53, 3, d. 113, 10, b). Was die unvollkommene Pause betrifft, so steht immer nur *adyá* im Ausgang eines Vorderstollens (I, 58, 8, a. II, 27, 2, a. III, 53, 21, a. IV, 2, 2, a. 24, 7, a. V, 58, 3, a. VI, 63, 1, a. 68, 1, a. VII, 2, 1, a. 35, 15, c. 47, 1, a. X, 15, 2, a. 22, 1, a. 2, a. 53, 3, a); fast immer, im Ganzen 56mal, auch vor der Cäsur einer Langzeile (z. B. I, 35, 11, c. 36, 2, d. 6, c. 48, 15, a. 123, 8, a. 13, c. 125, 3, a. 159, 5, a. 182, 8, c. 184, 1, a). Nur 4mal findet man vor derselben Cäsur *adyá: triç cin no adyá | bhavataṃ navedasā* I, 34, 1, a, *arvāñco adyá | bhavatā yajatrāḥ* II, 29, 6, a, *kó vām adyá | karate rātáhavyaḥ* IV, 44, 3, a, *prá' tát te adyá | káraṇaṃ kṛtám bhūt* VI, 18, 13, a. — Sonst steht *adyá* wie gesagt noch 47mal, darunter 7mal in unzweifelhaftem Einklange mit den metrischen Bedürfnissen, so, dass die Endung die siebente oder fünfte Silbe eines Achtsilblers (I, 93, 2, a. IX, 67, 22, a — I, 188, 1, a. V, 79, 1, a. VIII, 5, 18, a. X, 135, 5, c) oder die zweite Silbe nach der Cäsur einer Langzeile ausmacht (VIII, 26, 8, c).

Adyá steht — die oben angeführten vier Stellen ausgenommen — fast immer, 36mal, ausserhalb einer Pause vor einfachen Consonanten,[1] und zwar wurde es, wie es scheint, nur mehr vor allem aus metrischen Rücksichten gewählt. So bildet *-dyá* die drittletzte Hebung einer Langzeile I, 161, 13, d. 180, 10, a. III, 36, 3, d. IV, 25, 3, b. V, 51, 13, a. X, 30, 2, d. 3, c. 35, 2, d. 36, 2, d. 81, 7, b. Auch sonst steht *adyá* wohl fast immer im Einklang mit dem Metrum: gegen dasselbe dürfte dessen Länge nur in *yád adyá cit* | I, 54, 5, d, *tád adyá cit ta ukthínaḥ* VIII, 15, 6, a verstossen; es ist nicht unmöglich, dass die dem alten Sprachgebrauche entsprechende, aber den Rhythmus verletzende Länge dem folgenden *cid* zu verdanken ist.

[1] Keine Abweichung davon involvirt der oben citirte Vers VIII, 61, 17, a, da derselbe *adyá-adyā* (oder, wie es wenigstens uns wahrscheinlicher ist, *adyádyā*) *çuáḥçuaḥ* zu lesen ist.

(Schluss folgt.)

Zur Abgar-Sage.

Von

P. J. Dashian,

Mitglied der Mechitharisten-Congregation in Wien.

In der Kirchengeschichte des Eusebius findet sich ein Kapitel[1] mit der Ueberschrift: ‚Geschichte des Königs von Edessa‘,[2] in welcher erzählt wird, dass Abgar Uchama, König von Edessa, einen Brief-

[1] *Eusebii Pamphili historia ecclesiastica* (ed. Dr. Hugo Laemmer, Scaphusiae, 1859) ii, 13.

[2] Diese Ueberschrift findet sich nur in der alten armenischen Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius, herausgegeben von P. Abraham Dscharian, Venedig 1877. Der griechische Text bietet hier die Lesart Περὶ τῆς ἐπιστολῆς Ἀβγάρου. Die syrische Uebersetzung dieser Kirchengeschichte stimmt dagegen genau mit der armenischen Uebersetzung überein, indem sie ܬܫܥܝܬܐ ܕܥܠ ܡܠܟܐ ܕܐܘܪܗܝ bietet. Dies konnte aber auch nicht anders sein, denn die armenische Uebersetzung ist aus dem syrischen Texte geflossen. Diese Ansicht bewährt sich auch dadurch, dass wir einen starken Einfluss des Syrischen auf die armenische Sprache dieser Uebersetzung wahrnehmen. Die armenische Uebersetzung ist in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts entstanden und wird schon von Moses Khorenatzi citirt. Dieser Historiker schreibt (ii, cap. 10, p. 179, 5—10, ed. Venedig 1827. Vgl. Lauer's Uebersetzung, Regensburg 1869, S. 70): ‚Zeugniss wird zunächst (nicht ‚endlich‘ wie Lauer übersetzt) die Kirchengeschichte (*եկղեսիաստէ գիրք*) des Eusebius von Cäsarea ablegen, welche der selige Lehrer Maschtotz ins Armenische übersetzen liess.‘ Moses fügt noch hinzu, dass diese Uebersetzung zur Stunde in Gelarχuni aufbewahrt war. Dass Moses selbst nicht Uebersetzer dieser Kirchengeschichte ist, braucht man nicht besonders hervorzuheben. Hätten wir auch keine Beweise dafür, so genügte uns schon der Umstand, dass die Sprache dieser Uebersetzung, obwohl stark genug vom Syrischen beeinflusst, immer classisch ist und nothwendigerweise in der ersten Hälfte des fünften Jahr-

wechsel mit dem Heiland unterhalten, dass Thaddäus, einer der 72 Jünger, nach Edessa gekommen und die ganze Stadt zum Christenthum bekehrt hat u. s. w. Eusebius bemerkt ausdrücklich, dass dies Alles ‚aus den in der Stadt Edessa vorhandenen Urkunden genommen' ist, dass diese ‚unter den dortigen öffentlichen Urkunden'[1] zu finden waren, und dass endlich das betreffende Document ‚dem Archive' für Eusebius[2] entnommen und aus dem Syrischen ins Griechische übersetzt worden ist. Eusebius gibt aber den Namen seiner Quelle nicht an.

---

hunderts geschrieben sein muss. Die Sprache des Khorenatzi hingegen ist nachclassisch. Uebrigens theilt uns Moses selbst die Notiz mit, dass diese Kirchengeschichte im Auftrage Mesrop's übersetzt worden ist. Als aber Moses nach seiner Studienreise (im Jahre 442) noch als Jüngling heimkehrte, war Mesrop nicht mehr am Leben.

Diese alte Uebersetzung ist leider nicht vollständig erhalten und hie und da sogar noch verstümmelt. — Eine neue, nach dem griechischen Texte bearbeitete Uebersetzung besorgte der oben erwähnte P. A. DSCHARIAN.

[1] *Eus. Hist. Eccl.* I., 13, 5: Ἔχεις καὶ τούτων ἀνάγραπτον τὴν μαρτυρίαν, ἐκ τῶν κατὰ Ἔδεσσαν τοτηνικάδε βασιλευομένην πόλιν γραμματοφυλακείων ληφθεῖσαν. Ἐν γοῦν τοῖς αὐτόθι δημοσίοις χάρταις, τοῖς τὰ παλαιὰ καὶ τὰ ἀμφὶ τὸν Ἄβγαρον πραχθέντα περιέχουσι, καὶ ταῦτα εἰσέτι (καὶ) νῦν ἐξ ἐκείνου πεφυλαγμένα εὕρηται.

[2] Ibid. Οὐδὲν δὲ οἷον καὶ αὐτῶν ἐπακοῦσαι τῶν ἐπιστολῶν, ἀπὸ τῶν ἀρχείων ἡμῖν ἀναληφθεισῶν καὶ τόνδε αὐτοῖς ῥήμασιν ἐκ τῆς Σύρων φωνῆς μεταβληθεισῶν τὸν τρόπον. — Ueber den Sinn dieser Stelle sind die Gelehrten nicht einig. Nach LIPSIUS (*Die edessenische Abgarsage,* Braunschweig 1880, p. 14) hat Eusebius ‚nach dem Wortlaut seiner Quellenangabe . . . direct aus dem edessenischen Archive geschöpft und das dort vorgefundene Document selbst aus dem Syrischen ins Griechische übersetzt.' TH. ZAHN hingegen (*Tatian's Diatessaron,* Erlangen 1881, S. 353—355), der diese Ansicht nicht gelten lässt, hält es ‚namentlich angesichts dieser beiden letzteren Stellen für möglich, dass Eusebius sich dabei eines sprachkundigen Gehilfen bedient hat.' TIXERONT endlich hat eine ganz andere Meinung. Er sagt nämlich (*Les origines de l'église d'Edesse,* Paris 1888, p. 85): Il n'est pas nécessaire . . . de supposer que le document a été pris à Édesse par Eusèbe lui-même ou par commission expresse reçue de lui . . .; il suffit qu'il l'ait été pour lui, ou, d'une manière plus générale, pour la bibliothèque de Césarée. De là, le vague des indications ληφθεῖσαν . . . εὕρηται (I, 13, 5) . . εὑρεθείσης (II, 1, 6). — Die syrische Uebersetzung dieser Kirchengeschichte übersetzt (W. CURETON, *Ancient syriac documents,* London 1864, Text S. 2, 5. Uebersetzung S. 2, 10) ܕܡܣܬܟܚܝܢ ܠܢ ܡܢ ܒܝܬ ܐܪܟܐ. CURETON übersetzt: ‚which are taken by us from the Archives'. So auch die armenische: *զոր առեալ է մեր ի տանէ դիւանին.*

Erst Moses Khorenatzi, der dieselbe Geschichte ausführlich erzählt,[1] gibt den Namen seiner Quelle genau an, indem er schreibt:[2] ‚Lerubna, der Sohn des Schreibers Aphschadar, hat alle Ereignisse (arm. ‚Thaten‘) aus den Tagen Abgars und Sanatruks niedergeschrieben und im Archiv zu Edessa hinterlegt‘.[3] Diese Angabe erschien schon vielen Gelehrten ganz aus der Luft gegriffen, bis endlich CURETON eine syrische Schrift im Jahre 1864 herausgab, die den Titel *Lehre des Addai, des Apostels* führt.[4] In dieser Schrift finden wir die meisten der Angaben des Eusebius und des Khorenatzi wieder und der Verfasser nennt sich in der That Labubna.[5] Eine alte im fünften Jahrhundert entstandene armenische Uebersetzung dieser Schrift hatte P. LEONTIUS DR. ALISHAN[6] im Jahre 1852 in den Handschriften der Bibliothèque Nationale in Paris entdeckt, deren Herausgabe aber

---

[1] Lib. II, cap. 24—35.

[2] II, cap. 36, p. 239, 24. LAUER, p. 98. — Ich citire die Uebersetzung LAUER's, insofern sie den Text treulich wiedergibt. Ebenso die Citate aus der Geschichte des Faustus von Byzanz, übersetzt von M. LAUER, Köln 1879.

[3] Ueber die Namen ‚Lerubna‘ und ‚Aphschadar‘ werde ich unten einige Bemerkungen hinzufügen.

[4] W. CURETON, *Ancient syriac documents relative to the earliest establishment of christianity in Edessa and the neighbouring countries,* London, WILLIAMS and NORGATE, 1864, Text S. 5—23. Uebersetzung S. 6—23.

[5] CURETON, Text S. 23, 16—26. CURETON's Uebersetzung S. 23, 14—16. CURETON übersetzt die betreffende Stelle (Zeile 17—23): ‚Laboubna, son of Senac, son of Ebedshaddai, the king's scribe, wrote these things of Addaeus the Apostle from the beginning to the end; while Haran the Tabularius, the King's Sharir, set to the hand of witness, and placed it among the records of the kings. where the ordinances and the laws are laid up, and there the contracts of the buyers and sellers are kept with care, without any negligence whatever.

[6] Vgl. die Vorrede der armenischen Ausgabe der *Lehre des Addai,* S. VIII. Ferner die armenische *Revue polyhistore,* herausgegeben von den Venediger Mechitharisten, Tome XL (1883), p. 116. Vgl. auch CURETON, p. 166, wo man einen Brief ALISHAN's an CURETON findet, in welchem ALISHAN bemerkt: J'ai découvert dans un manuscrit probablement du XIIe siècle une histoire d'Abgar et de Thaddé dont l'auteur, y est-il-dit, est un certain Ghérubnia (= Lerubnia), qui l'aura écrit avec l'aide d'Anané, confident du roi Abgar.

erst im Jahre 1868 ins Werk gesetzt.[1] In demselben Jahre veröffentlichte Alishan auch eine französische Uebersetzung des armenischen Textes.[2] Eine andere, leider nicht vollständige Uebersetzung war schon früher von Johann Raphael Émin herausgegeben.[3]

Cureton's Ausgabe des syrischen Originals war unvollständig. Der vollständige Text wurde erst im Jahre 1876 von G. Phillips aus einer Petersburger Handschrift veröffentlicht.[4] Die *Lehre des Addai* wurde fortan Gegenstand einer heftigen Kritik, worüber viele Artikel und Schriften in kurzer Zeit veröffentlicht wurden. Männer, wie Nöldeke,[5] Nestle,[6] Bickell,[7] Zahn,[8] Lightfoot,[9] Hall,[10] Bonet-Maury,[11] Caspari,[12]

---

[1] *Լաբուբնեայ դիւանագիր դպրի Եդեսացւոյ Թուղթ Աբգարու. (յեղեալ յասորւոյն ի ձեռն Ս. Թարգմանչաց. լուսաբանեալ.) Վենետիկ.* 1868.

[2] *Laboubnia, Lettre d'Abgar, ou Histoire de la conversion des Edessiens, par Laboubnia, écrivain contemporaire des apôtres,* Venise 1868.

[3] *Léroubna d'Édesse, Histoire d'Abgar et de la prédication de Thadée,* traduite pour la première fois sur le manuscrit unique et inédit de la bibliothèque impériale de Paris, par Jean Raphael Émin. In Victor Langlois' *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie,* Tome i, Paris 1867, p. 315—325.

[4] *The Doctrine of Addai, the Apostle,* now first edited in a complete form in the original syriac, with an english translation and notes, by George Phillips, London 1876, xv, pp. 52, 53. — Diese Handschrift der Petersburger Bibliothek scheint im sechsten Jahrhundert geschrieben zu sein.

[5] Nöldeke, *Literat. Centralblatt* 1876, Nr. 29, S. 937 ff.

[6] Nestle, *Theolog. Literaturzeitung* 1876, S. 643 ff. und 1877, S. 77 ff. Ferner in *Götting. Gelehrt. Anzeigen* 1880, p. 1529 ff.

[7] G. Bickell, *Zeitschrift für katholische Theologie* 1877, S. 296—304.

[8] Th. Zahn, *Götting. Gelehrt. Anzeigen* 1877, S. 161—184. Sehr gründlich aber in seinem Werke: *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Canons und der altkirchlichen Literatur,* i. Theil: *Tatian's Diatessaron,* Erlangen 1881. ii. Anhang, S. 350—382.

[9] J. B. Lightfoot, *Contemporary Review* 1877. May, p. 1137.

[10] J. H. Hall, *Syriac version of Epistle of King Abgar to Jesus,* Hebr. 1885, Apr. p. 332 ff.

[11] Bonet-Maury, *La légende d'Abgar et de Thaddée et les missions chrétiennes à Edesse,* in *Revue de l'Histoire des Religions* 1887, p. 269—283.

[12] C. P. Caspari, *Jesu apokryfiske Brev til den edessenske Konge Abgarus i udvided middelalderlig Skikkelse bestemt til at tjene som Amulet, Theol. Tidsskrift* . . . i Norge 3 Reakke 1, 3 (1886), 427 ff.

besonders aber LIPSIUS[1] und MATTHES[2] haben ihr Urtheil über diese Schrift ausgesprochen.

Eine umfangreiche kritische Schrift hat endlich L. J. TIXERONT neulich herausgegeben,[3] worin er sich vorgenommen hat, das ganze jetzt noch vorhandene Material zu erschöpfen. Diese Schrift ist einer besonderen Aufmerksamkeit werth. Unsere nächste Aufgabe ist nun, eine kurze Uebersicht über diese Schrift und über die kritischen Leistungen ihres Verfassers zu entwerfen, dann aber einige der unrichtigen Aeusserungen und der unwahrscheinlichen Ansichten desselben zu untersuchen, aber nur in jenen Fragen, welche direct mit der armenischen Literatur und Geschichte eng zusammenhängen, weil ja diese Seite der Frage noch immer einer eingehenden Untersuchung bedürftig ist.

I.

Der Verfasser beginnt nach einer kurzen Vorrede seine Untersuchung, indem er das ganze Buch in fünf Kapitel eintheilt.

Im ersten Kapitel[4] beschäftigt er sich mit der Urgeschichte der edessenischen Kirche. Aus beglaubigter Geschichte zeigt er, indem er von dem Bischof Qôna[5] (im vierten Jahrhundert) ausgeht und die Spuren der Existenz der christlichen Religion in Edessa in den ersten christlichen Jahrhunderten weiter verfolgt, dass schon um 170 das Christenthum in Edessa existirt hat. Diese Ansicht stützt sich

---

[1] R. A. LIPSIUS, *Die edessenische Abgarsage kritisch untersucht,* Braunschweig 1880, 92 pp. — *Zur edessenischen Abgarsage,* in *Jahrb. für protest. Theologie* 1881, p. 190—192. — *Dict. of christ. biogr.*, Tom. IV, p. 875 ff. — *Die apokryphen Apostelgeschichten,* II. Theil, Braunschweig 1883, 1884.

[2] K. C. A. MATTHES, *Die edessenische Abgarsage auf ihre Fortbildung untersucht,* Leipzig 1882, 77 pg.

[3] *Les origines de l'Église d'Edesse et la légende d'Abgar.* Étude critique suivie de deux textes orientaux inédits, par L. J. TIXERONT, prêtre de Saint Sulpice, Professeur au Grand Séminaire de Lyon. Paris, MAISONNEUVE et CH. LECLERC, éditeurs, 1888, 8°, pp. 204.

[4] S. 9—19.

[5] *Chronicon Edessenum,* bei ASSEMANI, *Bibl. Or.* I, p. 393, 394. Nr. XII, p. 424 und p. 271. Vgl. die *Chronik des Josua Stylites,* ed. WRIGHT, Nr. XLIII.

auf eine von Eusebius und Hieronymus[1] citirte Angabe des Chroniken-Schreibers Africanus über einen christlichen König Abgar, wahrscheinlich identisch mit dem König Abgar VIII., der nach Gutschmid[2] in den Jahren 176—213 regierte, jedenfalls aber vor dem Sturze dieses Königreiches (215 oder 216[3]). Dazu kommt die in der edessenischen Chronik berichtete Thatsache, dass der berühmten Ueberschwemmung dieser Stadt (im Jahre 201) auch eine Kirche zum Opfer fiel.[4] Eine weitere Stütze bildet die Angabe des Eusebius[5] über die Theilnahme der Kirchen in Osrhoene an dem Osterstreit. Noch weiter führen endlich die verschiedenen Angaben der Alten und die neuen Untersuchungen über Bardesan[6] und namentlich über Tatian und dessen Diatessaron.[7] Der Verfasser folgert nun: Par conséquent, vers 173 au plus tard, ou, pour prendre un chiffre rond, en 170, cette province, Édesse en particulier, avait reçu des mission-

---

[1] *Hieronymus in Euseb. Chron.*, lib. II, ad ann. Abr. 2233: Abgarus vir sanctus, regnavit Edessae, ut vult Africanus. Vgl. Routh, *Reliquiae sacrae,* 2. Ausgabe, II, p. 307.

[2] *Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten, Rheinisches Museum für Philologie,* Neue Folge, XIX, 2, p. 171 ff. Hier fügt der Verfasser hinzu: Cette chronologie n'est pas sans difficulté, mais ce n'est pas ici le lieu de la discuter.

[3] Marquardt (*Röm. Staatsverwalt.* I, p. 436) nimmt das Jahr 215 an, andere (Ass. I, p. 423) das Jahr 216. — ‚C'est à cette époque probablement qu'il faut rapporter l'Apologie syriaque attribuée faussément à Méliton.' Vgl. Pitra, *Spicileg. Solesm.* II, p. XXXVIII. Cureton, *Spicileg. Syriac.* Gebhardt und Harnack, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur,* I, p. 261 ff.

[4] *Chron. Edess.* bei Assemani, *Bibl. Or.* I, p. 390 ff. — Er fügt hinzu: Je fixe cette inondation à l'an 201, car elle est du mois de Novembre, an des Grecs 513.

[5] *Eus. Hist. Eccl.* V, 23, 2, 3. *Libellus synodicus* bei Mansi, *Conc.* I, p. 727, 728. Vgl. Zahn, *Diatessaron,* S. 380.

[6] S. 10—13. Zur Bardesan-Frage vgl. Hahn, *Bardesanes gnosticus Syrorum primus hymnologus,* Lips. 1819. Mex, *Bardesanes von Edessa,* 1863. Hilgenfeld, *Bardesanes der letzte Gnostiker,* 1864. Hort, in *Dict. of christ. biogr.* I, p. 250 ff. Wright, *Apocryphal Acts,* p. 274. Clark, *Ante Nicene Christian Library,* vol. 22, 25. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten,* I, 292 ff.

[7] S. 15—19. Daniel, *Tatianus der Apologet,* 1837. Zahn, *Tatian's Diatessaron,* Erlangen 1881. Gebhardt et Harnack, *Text und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literat.* I. *Die Ueberlieferungen der griech. Apologeten,* 1882. L. Duchesne, *Bullet. crit.* 1882, p. 187. Funk, *Theolog. Quartalschrift* 1883, I. Heft, p. 162.

naires chrétiens. On y possédait une traduction syriaque des Évangiles, et Tatian, en y arrivant, y trouvait des lecteurs prêts à accueillir le Diatessaron qu'il allait composer. Um die etwaigen Spuren des Christenthums in Edessa zu erforschen, wendet sich der Verfasser der Kritik der Abgarsage zu, da nach dieser Sage die Gründung der edessenischen Kirche schon bis zum Ursprung des Christenthums hinaufreicht.

Das zweite Kapitel[1] beschäftigt sich mit den Texten, in denen diese Sage sich vorfindet,[2] dann mit der Analyse der Sage und ihrer Varianten. Aus der armenischen Literatur erwähnt er: 1. das Geschichtswerk von Moses Khorenatzi nach der französischen Uebersetzung.[3] 2. Die französische Uebersetzung des armenischen Labubna. 3. Die Geographie Khorenatzi's und Wardan's, aber nur einigemal[4] und beide nur nach SAINT-MARTIN's Angabe.[5] 4. Das Geschichtswerk von Lazar Pharpetzi[6] und ‚Agathangelos',[7] einen Kalender des

---

[1] S. 20—86. §. I. Les textes (S. 20—29). §. II. Le contenu de la légende (S. 29—45). §. III. Les variantes et les développements (S. 45—86).

[2] In diesem Kapitel werden mehr als 60 syrische, griechische, lateinische und arabische Texte erwähnt und verglichen. Der Verfasser bemerkt, dass er nicht alle Texte in die Liste aufgenommen habe: Il serait trop long maintenant d'indiquer tous les auteurs syriens, arméniens, grecs, arabes ou latins qui ont, dans l'antiquité, reproduit ou connu cette légende. Il est à propos cependant de signaler ceux surtout dont les écrits nous serviront plus tard à en exposer le développement (S. 22).

[3] LANGLOIS, *Collection des Histoires de l'Arménie,* tome II, Paris 1869.

[4] S. 28, Note 9 und S. 53, Anm. 1. — S. 29, Anm. und 54, 9.

[5] SAINT-MARTIN, *Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie,* Paris 1818, tome II, p. 369, 406, 431 etc.

[6] S. 170, 6. Der Verfasser schreibt hier: ‚Jacques de Sarug (452—521), Lazare de Pharbe (v. 500) en Orient, en Occident, le *Liber Pontificalis* (première édition 514—523) et Grégoire de Tours (v. 577) connaissent l'histoire de Judas-Cyriacus.' Die Bemerkung des Verfassers in Betreff der Entstehungszeit der Geschichte Lazar's dass dieses Buch ‚à la fin du cinquième ou au commencement du sixième siècle, avant l'an 511' geschrieben sei, ist sehr richtig. P. JOS. KATHERDJIAN setzt die Jahre 488—490 dafür an. Vgl. HANTESS *Amsorya* I (1887), Nr. 1, p. 11—12. Ein anderer Armenier (GR. KHALATIANTZ, *Lazar Pharbetzi und seine Werke,* Moskau 1883, S. 112) setzt dafür die Jahre 490—500 an.

[7] S. 79. Agathange, *Hist. du règne de Tiridate,* in LANGLOIS, *Collection* I, 98—194.

heiligen Sahak[1] und die Homilie Khorenatzi's über die Jungfrauen *(Rhipsimianes)*. Das Alles aber hat er aus den Anmerkungen zu Alishan's französischer Uebersetzung der *Lehre des Addai* geschöpft.[2] 5. Endlich eine armenische Handschrift der Bibliothèque Nationale de Paris.[3] Die armenische Abgar-Tradition ist vorzüglich am Ende dieses Kapitels einer kritischen Untersuchung unterzogen. Die Folgerung dieser Vergleichung ist, dass zwei Richtungen in dieser Sagenentwicklung bemerkbar sind, eine byzantinische und eine orientalische.[4] Die Armenier, Nachbarn der Syrier, stimmen (mit einigen Abweichungen) mit der syrischen Tradition vollkommen überein. Die Lateiner hingegen scheinen mehr auf der Seite der Byzantiner zu stehen. Er beschliesst das Kapitel mit der Bemerkung Duchesne's,[5] die Abgar-Sage sei die Grundlage, und die Sagen von Trdat und Constantin seien deren Nachahmungen. Der Verfasser fügt noch hinzu: C'est encore une imitation de la légende d'Abgar qu'il faut voir dans le petit écrit latin intitulé *Mors Pilati*.[6] Er muss jedoch auch bemerken: il n'en représente pas, sans doute, la forme primitive.

Es frägt sich nun, ob das Buch ‚Labubna' im ersten Jahrhundert geschrieben ist, wie dessen Verfasser von sich selbst Zeugniss ablegt, und ob Eusebius in der That die *Lehre des Addai* vor Augen hatte. Diese und ähnliche Fragen werden im dritten Kapitel

---

[1] S. 175, Anm. 3.

[2] S. 177, 24.

[3] S. 170, Anm. 7 und S. 171, Anm. 1. — Diese Handschrift findet man in der Bibliothèque Nationale de Paris, ancien fonds 44.

[4] Die vorzüglichsten Züge der Abweichung dieser beiden Ueberlieferungen stellt der Verfasser so zusammen (S. 78): La première (l'orientale) a pour centre la correspondance d'Abgar et de Jésus; la sainte Image n'y paraît qu'un épisode. La seconde, au contraire, a pour centre la sainte Image; elle en connaît longuement l'histoire et les pérégrinations. La première conserve à Addaï sa physionomie d'apôtre national: c'est l'apôtre d'Édesse ou même de l'Orient; il est toujours distingué de Thaddée, l'un des Douze. La seconde la ramène à l'Occident, et tend à le confondre avec ce dernier dont elle lui donne le nom.

[5] Duchesne, *Le Liber pontificalis*, texte, introduction et commentaire I, Paris 1884—1886. Introd. p. CXVIII.

[6] Tischendorf, *Evangelia apocr.*, p. 432 ff.

erforscht.[1] Der Verfasser hebt zuerst hervor, dass Eusebius eine syrische Schrift vor Augen gehabt hat, wie Eusebius selbst bemerkt,[2] und dass diese Schrift aus dem Archive von Edessa genommen war, und dass endlich diese Schrift in zwei Theile zerfiel, die Briefe nämlich und die Geschichte. Dass diese zwei Theile in einem Buche nebeneinander standen, leitet er aus einer Stelle des Eusebius ab.[3] LIPSIUS[4] nimmt nun an, dass das Document des Eusebius mit dem Citate der Kirchengeschichte I, 13 ein Ende nahm. TIXERONT hingegen beweist, Eusebius habe hier seine Quelle verkürzt, indem er auf die Stelle II, 1, 6, 7 hinweist, wo Eusebius das hier Fehlende vervollständigt und dazu noch ausdrücklich bemerkt, das Alles habe er aus demselben Document geschöpft, indem er hinzufügt: Καὶ ταῦτα μὲν ὡς ἐξ ἀρχαίων ἱστορίας εἰρήσθω. Dann kann TIXERONT mit Erfolg sagen: Il reste donc prouvé, et solidement, que le document d'Eusèbe ne se terminait pas avec la citation du premier livre.

Weil nun das, was Eusebius gibt, auch die syrische Schrift *Lehre des Addai* enthält und zwar grossen Theils in wörtlicher Uebereinstimmung, so folgt daraus, dass wir die von Eusebius benutzte Schrift vor uns haben. Die Abweichungen beider Texte werden genau verglichen.[5] In Betreff einiger der Abweichungen bemerkt TIXERONT, dass dieselben in der Nachlässigkeit des Eusebius ihren

---

[1] S. 81—135. §. I. Le plus ancien texte de la légende (S. 82—120). §. II. La date de la doctrine d'Addaï (S. 120—135).

[2] *Hist. Eccl.* I, 13, 5: καὶ τόνδε αὐτοῖς ῥήμασιν ἐκ τῆς Σύρων φωνῆς μεταβληθεισῶν τὸν τρόπον. Der Verfasser bemerkt hier: On peut se demander si c'est Eusèbe lui-même qui a fait la traduction. C'est peu probable. Il l'aurait dit clairement, ce qu'il ne fait nullepart, et ses connaissances en hébreu étaient fort restreintes. Vgl. HEINICHEN, *Comment. in Eus. Hist. Eccl.* I, 13, 5, p. 25 ff. *Dict. of christ. biogr.* II, p. 859. Vgl. oben S. 2, Anm. 2.

[3] Eus. I., 13, 11: Ταύταις δὲ ταῖς ἐπιστολαῖς ἔτι καὶ ταῦτα συνῆπτο τῇ Σύρων φωνῇ. Diese Stelle legt der Verfasser so aus: La phrase d'Eusèbe signifie donc: ‚Ces lettres étaient suivies du récit que je vais rapporter, toujours en syriaque.'

[4] LIPSIUS, *Die edessenische Abgarsage*, p. 26.

[5] S. 89—94. Vgl. ZAHN, *Diatessaron*, S. 357—366. ZAHN selbst kommt zum Resultate: Die Vergleichung von Eusebius und Addai hat zu keinem anderen Ergebnisse geführt, als dass Addai überall das Original ist, aus welchem Eusebius excerpirend übersetzt hat.

Ursprung haben können.[1] Eine der wichtigsten Abweichungen aber wird durch die Vermittelung der armenischen Uebersetzung gelöst[2] und nun folgert Tixeront, Eusebius habe in der That die *Lehre des Addai* gesehen und gebraucht. Dieses Urtheil muss aber beschränkt werden. Denn einerseits findet man Stellen, welche die Priorität der *Lehre des Addai* dem Eusebius gegenüber beweisen,[3] anderseits aber auch solche, die nach Tixeront's Meinung nur als Umänderungen des von Eusebius benutzten Originals anzusehen sind. Von den hiezu eingeführten Beweisen ist nur der eine als etwas stichhältig[4] zu nennen, die beiden anderen sind beinahe ganz kraftlos, wie Tixeront

[1] S. 91, Anm. 1. Il ne faut pas oublier qu'Eusèbe, malgré ses protestations de fidélité, cite quelquefois ses sources un peu largement. V., par exemple, *Hist. Eccl.* II, p. 10, 6 et IV, 16, 9. Vgl. Heinich, *Comm. in Eus. Hist. Eccl.* Melet. III, p. 654 ff. Gerade auf diese Stellen beruft sich Zahn (359 und ibid. Anm. 2) mit der scharfen Bemerkung: ‚Es ist unleugbar, dass er in der Kirchengeschichte mehr als einmal tendenziös gefälschte Citate gibt.'

[2] Am Anfange der *Lehre des Addai* lesen wir: ‚Im Jahre 343 der Herrschaft der Griechen etc.' Eusebius aber gibt das Jahr 340 an. Weil dieses Datum das richtigere ist, findet Lipsius (S. 23 f.) gerade hierin einen Beweis der nacheusebianischen Abfassungszeit der *Lehre des Addai*. Die armenische Uebersetzung aber bietet gerade hier die wichtigste Lesart: ‚Im Jahre 340.' Der Uebersetzer hatte also diese Zahl in seinem syrischen Texte vorgefunden. Zahn hat daher volles Recht, wenn er schreibt (363, 4): ‚Wenn also in der dem sechsten Jahrhundert angehörigen Petersburger Handschrift, auf welcher allein dieser Theil des syrischen Druckes beruht, die Zahl 343 steht, so ist das eine vergleichsweise moderne Textänderung im Interesse der Accommodation an die später herrschende Chronologie.' Damit stimmt auch Tixeront völlig überein (S. 92—93).

[3] S. 92, Anm. 1. ‚La variante Θαδδαῖος pour Addaï. C'est le syriaque qui présente évidemment la bonne leçon: un souvenir scripturaire a dû faire prendre au traducteur le nom d'Addaï pour une mauvaise transcription de Θαδδαῖος.' Ebenso urtheilt Zahn, S. 366, der noch hinzufügt: ‚Es sollte den fremdartigen Namen den griechischen Lesern mundgerechter machen und ans neue Testament erinnern.'

[4] S. 96. ‚D'après Eusèbe, c'était (Ananias) un simple courrier; d'après la *Doctrine*, c'était le secrétaire et l'archiviste d'Abgar. Il y a évidemment là un indice de développement ultérieur.' Zahn, der diese Frage gründlich behandelt, findet jedoch noch keinen Grund, solchen Schluss zu ziehen. Zahn behauptet überdies (S. 364): ‚Das Uebersehen des einen syrischen Buchstabens hat den hohen Beamten in einen Briefträger verwandelt.' Das ist doch möglich, obwohl Tixeront Bedenken dagegen erhebt. Im Syrischen heisst ܛܒܘܠܪܐ *tabularius*, Secretär, ܛܒܠܪܐ hingegen *tabellarius*, Eilbote.

selbst bemerkt.[1] Er wagt indessen den folgenden Schluss zu ziehen:[2] La *Doctrine d'Addaï* est le document vu par Eusèbe, mais légèrement retouché et interpolé.[3] Richtiger würde man schliessen, der Text, den Eusebius gesehen und benutzt hat, sei älter als die *Lehre des Addai,* wenn man nur zugleich beweisen könnte, dass man in der *Lehre des Addai* solche Stücke findet, die sich in dem von Eusebius benutzten Originale durchaus nicht vorfinden können. Eben dies sucht TIXERONT zu beweisen.[4] Er nimmt die Sage des Bildes Jesu in der *Lehre des Addai* als durchaus nacheusebianisch an. Einige Stellen wurden von Eusebius nicht gelesen, sonst hätte er die Glaubwürdigkeit dieser Schrift nicht annehmen können. So hat Eusebius, nach TIXERONT, die Erwähnung des Diatessaron, die Ordination von Palut u. s. w. nicht gelesen. Einen anderen Beweis folgert TIXERONT daraus, dass die Theologie der *Lehre des Addai* durchaus nachnicäisch ist.[5] Endlich hat der Verfasser der *Lehre des Addai* die *Lehre der Apostel* benutzt. Wenn diese Voraussetzungen sich wirklich bewähren,[6] dann kann er folgerichtig schliessen:[7] le plus ancien texte de la légende d'Abgar est celui d'Eusèbe. Die Folge davon ist, dass er weder die Ansicht ZAHN's, der die Abfassungszeit dieser Schrift in den Jahren 250—300 ansetzt, annimmt, noch die entgegengesetzte

---

[1] S. 99, 19.

[2] S. 100, 4.

[3] Richtig bemerkt jedoch TIXERONT (S. 100, Anm. 1): Il faut noter que la plupart des remarques faites jusqu'ici prouvent que la *Doctrine d'Addaï* présente un texte postérieur au texte traduit par Eusèbe, mais non pas postérieur à Eusèbe lui-même. Vgl. NESTLE, *Gött. Gelehrt. Anzeig.* 1880, S. 1523 ff.

[4] S. 100—120.

[5] Der Einwand, die *Lehre des Addai* gebrauche den eigentlichen nicäischen Ausdruck ὁμοούσιος (im Syrischen ܒܪ ܟܝܢܐ) nicht, wird dadurch erledigt, dass andere gleichgeltende Ausdrücke hinlänglich angegeben sind und dass dieser Ausdruck auch in einigen anderen Schriften noch mangelt, die aber sicherlich nachnicäisch sind. So ist die *Lehre der Apostel* (ed. CURETON, *Anc. syr. Doc.,* Text p. 24—35. Uebersetzung p. 24—35) und die *Predicatio Petri* (ed. CURETON, *Anc. Doc.,* p. 35—41).

[6] Denn TIXERONT selbst fügt hinzu (S. 101, 15): Ces considérations, sans doute, ne sont pas décisives. Er nimmt aber die Protonikesage immer aus.

[7] S. 117. Vgl. S. 120.

Meinung des gelehrten Lipsius, die er als zu radical findet. Er will einen mittleren Weg einschlagen.[1] Wenn aber die *Lehre des Addai* keine nacheusebianische Schöpfung ist, sondern nur Erweiterung und Entwickelung des schon vorhandenen Originals, dann sind die oben erwähnten Stellen nur Interpolationen.[2] Den ursprünglichen, von Eusebius benutzten Text dieser Schrift nennt Tixeront mit Lipsius: *Acta Edessena.*

Wann hat man aber diese Texterweiterung vorgenommen, oder wann ist die *Lehre des Addai* entstanden? Die oben erwähnten Stellen und noch andere erweisen zur Genüge diese Schrift als nacheusebianisch. Weil nun eine im fünften Jahrhundert entstandene armenische Uebersetzung da ist, weil Tatian's Diatessaron noch als im Gebrauch dargestellt wird,[3] und weil endlich die Christologie dieser Schrift vorephesisch ist, so folgt: C'est donc dans l'intervalle des quarante ans écoulés entre cette époque (d. h. avant l'année 430) et l'an 390, à la fin du ɪvᵉ ou au commencement du vᵉ siècle, qu'a eu lieu le remaniement définitif des *Acta Edessena* d'où est sortie la *Doctrine d'Addaï.*[4]

---

[1] S. 118. Cette seconde partie n'est pas une création posteusébienne, c'est un remaniement et une amplification d'un texte plus ancien.

[2] S. 119, Tixeront weist auf die Stelle des Addai hin, indem gesagt wird: (Cureton, S. 6, 9) ܡܛܠ ܗܕܐ ܠܐ ܫܬܩ ܐܢܐ, während gerade diese Stelle bei Eusebius (ɪ, 13, 19) lautet: Νῦν μὲν σιωπήσομαι. Der Interpolirer hat augenscheinlich hier ein ܠܐ eingeschaltet, um die darauffolgende Rede des Addai, die sich bei Eusebius nicht findet, vor dem Verdachte einer Interpolation zu schützen.

[3] Diatessaron's syrisches Original ist verloren. Selbst der Commentar, den Ephräm dazu geschrieben hat, existirt nur in einer armenischen alten Uebersetzung mit der Ueberschrift: *Մեկնութիւն աւետարանին, Համաբարբառ*, herausgegeben in: *Ephraemi Opera omnia* (armenisch), Venet. 1835—1836, ɪɪ, p. 5—260. J. B. Aucher und G. Moesinger haben eine lateinische Uebersetzung dieser armenischen Schrift veröffentlicht: *Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephraemo*, in latinum translata a J. B. Aucher, Mechitarista, cuius versionem emendavit, annotationibus illustravit et edidit G. Moesinger, Venetiis, Libraria PP. Mechitaristarum 1876.

[4] S. 136. Ein genaueres Datum konnte der Verfasser noch nicht ermitteln. Dans cette incertitude (fügt er bei, S. 135) le mieux est de s'en tenir aux résultats acquis.

Eine andere Frage ist, ob Alles, was über Abgar in der *Lehre des Addai* berichtet wird, wirklich historisch ist oder vielmehr der Sage angehört. Als historisch nehmen es viele Gelehrte an, sowohl vor als nach der Entdeckung dieser Schrift.[1] Als Sage betrachten es die meisten der neuen Forscher — als eine ‚Dichtung von Anfang bis zu Ende', aber (wie einige wollen) ‚eine sehr alte und darum geschichtlich werthvolle',[2] sofern sie die Geschichte der edessenischen Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts in solcher Form verhüllt. Zu diesen gesellt sich TIXERONT, der diese Fragen im vierten Kapitel erörtert.[3] Abgar ist eine geschichtliche Person,[4] er wird auch von Tacitus erwähnt,[5] der jedoch nichts Gutes von ihm erzählt. Nicht ebenso historisch ist sein Briefwechsel mit dem Heiland. Schon im fünften und sechsten Jahrhundert hielt man ihn in Rom für apokryph.[6] In dem Briefe Abgar's an den Heiland begegnet man einem Citate aus dem Evangelium und zwar aus Diatessaron.[7] Also ist dieser Brief apokryph. Dazu kommen noch die Angaben der *Lehre des Addai,* dass Palut von Serapion ordinirt worden sei.[8] Nun war aber Serapion Bischof von Antiochien (189 oder 192 bis 209). Dass die Orthodoxen von den Häretikern ‚Palutiner'[9] genannt wurden, beweist, dass Palut der Bischof jener Zeit war, in der diese Häretiker gegen die Kirche sich empörten. Und weil nun nur die Mar-

---

[1] TILLEMONT, *Mémoires* VII. — ASSEMANI, *Bibl. Or.* I, p. 554 ff. — CAVE, *Hist. litter.*, p. 2 und 3. — GRABE, *Spicilegium* I, 1 ff.; 319 ff. — RINK, *Zeitschrift für hist. Theol.* 1843, II, p. 3 ff. — CURETON, *Anc. syr. doc.*, Vorrede etc. — PHILLIPS, *The doctr. of Addai,* Vorrede etc. — BICKELL, *Zeitschrift für kath. Theol.* 1877. — ALISCHAN, *Labubnia,* 1868.

[2] Vgl. ZAHN, *Diatessaron,* S. 351, 378 - 382.

[3] S. 136—153: La valeur historique de la légende.

[4] Sur le nom d'Abgar, v. l'intéressante dissertion de WRIGHT dans le *Dict. of christ. biogr.* I, p. 5.

[5] *Annal.*, lib. XI, 10; lib. XII, 10—14.

[6] MANSI VIII, p. 152.

[7] Vgl. ZAHN, *Tat. Diat.*, Texte. §. 26 und Anm. 2. S. 145, 146.

[8] *Labubnia,* Uebers. S. 50.

[9] WRIGHT, *Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum,* London 1870—1873, II, p. 600. — *Journal of soc. liter.* 1867, p. 430.

cioniten die Urheber dieser Benennung sein können und es auch wahrscheinlich ist, dass sie um 200 in Edessa aus der Kirche traten, so ist damit bewiesen, dass Palut Bischof von Edessa war (um 200).[1] Nach einer obwohl dunklen Stelle der *Lehre des Addai*[2] und nach den Acten von Scharbil und Barsamja[3] ist Barsamja der zweite Nachfolger Palut's und Zeitgenosse des Bischofs Fabian von Rom (also 236—250). Also Barsamja war Bischof um 240, sein Vorgänger Abschelama um 210 oder 220 und dessen Vorgänger (Palut) um 190 oder 200.[4] Also auch Aggai und Addai lebten nicht in den ersten Jahrhunderten, und Addai der ‚Apostel' ist ein Bischof von Edessa in der Zeit 150 oder 160. So urtheilt Tixeront.

Lipsius geht noch weiter und behauptet,[5] Palut sei eine historische Person, nicht aber Addai und Aggai, die ganz erdichtete Personen sind. Tixeront[6] hingegen nimmt mit Zahn[7] an, dass auch Addai und Aggai historisch sind und Bischöfe von Edessa um 160—200[8] waren. Seine Beweise sind wenigstens mehr haltbar als jene, die von Lipsius angeführt sind.

---

[1] S. 140 und 141.

[2] *Labubnia*, Uebers. 33.

[3] Cureton, *Anc. syr. doc.*, Uebers. S. 43.

[4] La personne qui a écrit la fin de la *Doctrine d'Addaï* et celle des *Actes de Barsamja* n'était pas donc une ignorante, comme le dit M. Phillips (S. 50, Anm.) après M. Cureton, mais au contraire, sur ce point de moins, fort bien enseignée. Vgl. Nestle, *Theol. Literaturzeitung* 1876, Nr. 25, S. 644. Nöldeke, *Literat. Centralblatt* 1876, Nr. 29, S. 938.

[5] Lipsius, *Die edessenische Abgarsage*, S. 9; *Die apokryphe Apostelgeschichte* II, S. 198 ff. Vgl. dessen Artikel *Thaddaeus* in *Dict. of christ. biogr.* IV, S. 880.

[6] S. 145—153. Er bemerkt (S. 147, Anm. 3): Dans l'évangile de Nicomède, pars I, Gesta Pilati, on trouve parmi les trois témoins de l'Ascension de Jésus un docteur nommé Ἀδᾶς et un Lévite nommé Ἀγγαῖος. Vgl. Tischendorf, *Ev. apocr.*, p. 142, 296, 350, 396.

[7] S. 378—382.

[8] Der Verfasser folgert die folgende Liste der Bischöfe von Edessa: Addai, Aggai, Palut (um 200), Abschelama, Barsamja (250 oder 260). Von hier bis Qônâ (†413) bleibt nur eine Zwischenzeit von 40 Jahren. Diese Zwischenzeit füllen die in der *Lehre des Addai* erwähnten Tiridath und Schalula aus.

Endlich bleibt noch die Frage zu beantworten, wann ist diese Abgar-Sage entstanden? Im fünften Kapitel[1] versucht es der Verfasser diese letzte Frage zu lösen. Eusebius hat seine Kirchengeschichte im Jahre 324 vollendet, aber nach Westcott[2] sind die neun ersten Bücher schon gleich nach 313 abgefasst. Die Abgar-Sage soll also um 300 schon bekannt gewesen sein. Anderseits aber haben wir oben gesehen, dass die edessenische Kirche um 160 gegründet wurde. Im Jahre 201 haben die Christen nur eine Kirche und im Jahre 217 sind die Beamten, welche von der Ueberschwemmung berichten, noch Heiden,[3] während die *Acta Edessena* die ganze Stadt als schon zum Christenthum bekehrt darstellen.[4] Also sind diese Acta wenigstens nach 220 entstanden. Die *Lehre des Addai* berichtet, dass der Apostel Thomas den Addai nach Edessa geschickt habe. Daraus nun schliesst Tixeront, die Abgarsage könne nur in jener Zeit entstanden sein, als man gewöhnlich den Apostel Thomas in enger Beziehung zur Stadt Edessa dachte oder vielmehr ihn zu besitzen glaubte. Die *Passio Thomae* berichtet nun, dass Alexander Severus, nachdem er den König (Arta)Xerxes besiegt hatte, auf Verlangen der Edessener die Uebergabe der Reliquien des heiligen Thomas von den Königen Indiens forderte. Die Reliquien wurden in Edessa beigelegt.[5] Severus besiegte aber die Perser im Jahre 232.[6] Nach dieser Zeit muss sich also diese Sage gebildet haben, folglich in den Jahren 232—300. Wenn aber Addai Bischof von Edessa war (um 160—180), konnte die Sage nur dann entstehen, als die Erinnerung dieses Bischofs aus dem Gedächtnisse der Bewohner von Edessa verschwunden war, sonst konnte man einen bekannten Bischof nicht für einen der

---

[1] S. 154—159: L'origine et la signification de la légende.

[2] Vgl. Lightfoot, in *Dict. of christ. biogr.* II, p. 322 ff.

[3] Assemani, *Bibl. Or.* I, 392. Vgl. Tixeront, S. 10—11.

[4] *Euseb. Hist. Eccl.* II, 1, 7.

[5] Mombritius, *Sanctuarium* II, 333. — Ordericus Vitalis, *Hist. Eccl.* I, lib. II, c. 14. — Lipsius, *Die apokr. Apostelgesch.* I, S. 144 ff.

[6] Eutrope, VIII, 23 (14). — Tillemont, *Hist. des empereurs* III, Alexander, Artikel XXIII.

72 Jünger Christi auszugeben wagen.[1] Das Endresultat dieser Untersuchungen ist also das folgende:[2] En somme, la légende d'Abgar a commencé, si l'on veut, à se former vers le milieu du IIIe siècle : dans le dernier tiers de ce siècle, elle produisait un premier écrit auquel nous avons donné le nom d'*Acta Edessena* : c'est celui qu'Eusèbe a eu sous les yeux. Mais plus de cent ans plus tard, les *Acta* subissaient eux-mêmes une transformation, et devenaient la *Doctrine d'Addaï.*

Das Alles gehört zur eigentlichen Frage. Tixeront aber ist damit noch nicht zufrieden. Er hat noch einen Anhang beigefügt,[3] in welchem er die Erzählung des Addai von der Auffindung des wahren Kreuzes durch Protonike zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung gewählt hat. In dieser Untersuchung sind besonders die Acten des Cyriakus und die Acten Sylvesters öfters berücksichtigt.[4] Drei Texte, darunter zwei unedirte, beschliessen das ganze Werk, alle drei den Briefwechsel zwischen Abgar und dem Heiland enthaltend. Der erste, ein griechischer Text, besteht aus vier Papyrus-Fragmenten[5] der Bodleyani-

---

[1] Daher nimmt Tixeront ungefähr das Jahr 240, mit der Bemerkung, dass man es noch ein wenig hinaufschieben muss. Er fügt hinzu: Nous sommes ainsi reportés au dernier tiers du IIIe siècle, époque attribuée par M. Zahn à la composition de la *Doctrine d'Addaï,* mais qui ne saurait convenir qu'aux *Acta Edessena.*

[2] S. 158.

[3] S. 161—191. Ch. I. Les récits et les légendes sur l'invention de la vraie croix. Le faix (S. 163—175). Ch. II. La légende de Protenicé. §. I. La date de la légende de Protonicé (S. 177—178). §. II. La légende de Protonicé et celle de Cyriacus (S. 179—184). §. III. La légende de Protonicé et les récits concernant Hélène (S. 184—191).

[4] Das Endresultat dieser Untersuchung ist das folgende (S. 190—191): Vers les années 370—380 au plus tard, on fait honneur à la mère de Constantin d'une découverte de la Croix et des basiliques élevées aux lieux de la Passion. Ces traditions passent en Mésopotamie, où une similitude de nom et de circonstances historiques occasionnent une confusion entre l'impératrice romaine et la reine juive de l'Adiabène. Le désir de reporter aux origines du christianisme la possession du bois sacré aidant, on imagine la légende de Protonicé. A peine née, elle est enchâssée dans la vieille légende nationale d'Abgar, et cette insertion lui assure la conservation et la popularité dans ces contrés.

[5] ‚Papyrus d'El-Fayoum.' Nach W. M. Lindsay stammen diese Fragmente aus dem vierten oder fünften Jahrhundert her.

schen Bibliothek in Oxford. Das Fragment wurde von W. M. LINDSAY[1] veröffentlicht und von E. B. NICHOLSON[2] ergänzt. Der zweite Text, ein syrischer, ist aus der Bibliothèque nationale de Paris[3] und ist im Jahre 1264 geschrieben. Der dritte endlich ist dem Cod. Vatic. arab. 51, fol. 54 ff. entnommen.[4] MAI[5] hat diese Handschrift beschrieben. Dem arabischen Texte ist eine Uebersetzung beigegeben.[6]

Soweit über das, was TIXERONT zu Stande gebracht hat. Mir kommt es hier nicht zu, die einzelnen Fragen und Ansichten des Verfassers zu beurtheilen. Die Abgar-Frage gab vielen Gelehrten Anlass zu mannigfachen Erörterungen und beinahe jeder Forscher hat seine eigenen Hypothesen aufgestellt. Selbst in den Hauptfragen haben viele der Forscher gerade entgegengesetzte Meinungen ausgesprochen. Der Verfasser hat seine Aufgabe im Allgemeinen mit Erfolg gelöst. Damit ist nicht gesagt, dass alle Meinungen TIXERONT's als entschieden gelten können. Hie und da, selbst in wichtigen Fragen, sind die Beweise TIXERONT's (wie noch die der meisten anderen Forscher) noch sehr arbiträrer Natur und wenn die Ansichten der Gelehrten selbst in Hauptfragen schroff gegeneinander stehen, so ist wenigstens die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, ein anderer Gelehrter könne vielleicht die betreffenden Fragen in ein ganz anderes Licht stellen. TIXERONT hat wenigstens den Ruhm, die Sache gründlich erforscht, viele Fragen entscheidend bewiesen und andere wenigstens angeregt zu haben. Ueber TIXERONT's Buch sind schon viele Recen-

---

[1] Vgl. *Athenaeum* 1885, Sept. 5, p. 304.

[2] Ibid., Oct. 17., pp. 506, 507.

[3] Ms. 56 de la Bibl. nation. de Paris, ancien fonds 12. GOLBERT 4831, fol. 191. Vgl. ZOTENBERG, *Catal. des manuscrits syriaques et sabéens de la Bibl. nat.*, Paris 1874, Nr. 56, p. 20, 21.

[4] Le troisième texte, inédit aussi, m'a été procuré par mon savant ami, l'Abbé H. HYVERNAT, qui l'a lui-même édité et traduit.

[5] MAI, *Scriptor. veter. nova collectio* IV, Cod. arab. p. 82: Codex in 16. chartac. foliorum 81, arabicis litteris et sermone exaratus; quo continentur .... 3 Abgari regis Edessae epistola missa ad dominum nostrum Jesum Christum, ante eius ascensionem cum corpore. Init. fol. 54 ... Is codex decimo septimo Christi saeculo videtur exaratus.

[6] Die Texte finden sich SS. 192—201.

sionen erschienen.[1] Ausführlich schrieb J. P. Martin in einer besonderen Gegenschrift,[2] in welcher er die Ansichten und Behauptungen Tixeront's Schritt für Schritt zu widerlegen und die Tradition der syrischen Kirche zu vertheidigen sucht.

[1] R. Lipsius im *Centralblatt* 1888, Nr. 44. — A. Harnack, *Theol. Literaturzeitung* 1888, Nr. 26. — Rubens Duval, *Journal Asiatique*, Serie viii, Tome xii, 3, S. 518–524. — Duchesne, *Bulletin critique* 1889, 3. — O. P. in *Revue des questions histor.* 1889, S. 670. — A. Loisy, *Revue critique* 1889, Nr. 22. — L. C. Casartelli, *Dublin Rev.* 1889, April, S. 342—352. — F. X. Funk, *Lit. Rundschau für das kathol. Deutschland* 1889. Nr. 6. — Zisterer, *Theol. Quartalschrift* 1889, Heft 3. — Guidi, *Giorn. Soc. As. it.* iii, S. 185. — A. d'Avril, *Polybiblion* 1889, Partie litt., Juill. S. 47 ff.

[2] J. P. P. Martin, *Les origines de l'Église d'Édesse et des églises syriennes*. Paris, Maisonneuve, 1889, 153 pp. 8°. Wohl Separatabdruck aus der *Revue des sciences ecclésiastiques*, Amiens 1888, Oct., Nov. et Dec.

(Fortsetzung folgt.)

Türkische Volkslieder.

Mitgetheilt von

Dr. Ignaz Kunos.

(Schluss.)

مانيجى‌يم ازلدن	*Maniži-jim ezelden,*
كوكلم كيتمز كوزلدن	*göjnüm gitmez güzelden;*
كوكلمك كوزى چيقسون	*göjnümün gözü čęksęn,*
كورميه‌يدم تيز الدن	*görmejejdim tez elden.*

Bin Máni-Sänger von Anfang an,
Mein Herz vom Schönen nicht lassen kann;
O, wäre mein Herz doch blind gewesen,
Dich hätte es nie gesehen dann.

ماويليم قيمه بكا	*Mavilim kęjma bana,*
قربان اوله‌يم سكا	*kurban olajęm sana;*
يلدە قربان بر اولور	*jęlda kurban bir olur,*
هر كون قربانم سكا	*her gün kurban-ęm sana.*

O, meine Blaue, schone mein,
Ich will Dir gern ein Opfer sein;
Im Jahr ist Opferfest einmal,
Ich aber bin Opfer Dir immerdar.

ایکی قایق یان کیدر	*Iki kajȩk jan gider,*
کاه اکلنور کاه کیدر	*kjah ejlenir kjah gider;*
یاری فنا اولانك	*jari fena olanȩn*
یورەکندن قان کیدر	*jürejinden kan gider.*

Zwei Nachen Seit' an Seite zieh'n,
Bald säumend und bald gleitend dahin;
Und wer ein falsches Liebchen hat,
Dem rinnt vom Herzen das Blut dahin.

بر قوش قویدم اغاجه	*Bir kuš kojdum a'aǯa,*
قنادلری الاجه	*kanadlarȩ alaǯa;*
یکیدن بر یار سودم	*jeniden bir jar sevdim,*
قاشی کوزی قاراجه	*kašȩ gözü karaǯa.*

Ein Vöglein setzt' ich auf den Strauch,
Farbenreich ist sein Gefieder;
Einen Schatz lieb' ich nun wieder,
Dem sind dunkel Brau' und Aug'.

قرنفلسن دارچینسن	*Karanfil-sin tarčȩn-sȩn,*
پك کوزلسن خرچینسن	*pek güzel-sin hȩrčȩn-sȩn;*
نه کوچکسن نه بیوك	*ne küčük-sün ne büjük,*
تمام بنم خارجیمسن	*tamam benim harǯȩm-sȩn.*

Ein Näglein, eine Zimmtnelke bist Du,
Bist gar so schön und doch herbe bist Du;
Bist weder klein, bist weder gross,
So recht und ganz mir passend bist Du.

کوکده یلدیز ماهه کیدر	*Gökte jȩldȩz maha gider,*
کاه اکلنور کاه کیدر	*kjah ejlenir kjah gider;*
بن بو کون یاری کوردم	*ben bu gün jari gördüm,*
صانیرم پادشاه کیدر	*sanȩrȩm padšah gider.*

Zum Mond am Himmel ein Sternlein wallt,
Bald säumend und fortwandernd bald;
Heut' hab' ich den Geliebten geschaut:
Der Padischah, meint' ich, vorüberwallt!

دامده كورك قرلدى	*Damda kürek kẹrẹldẹ,*
قيز اوغلانه اورولدى	*kẹz ōlana vuruldu;*
اوغلان قاچ قاچ ديدكده	*ōlan kač kač dedikte,*
قيز اوغلانه صارلدى	*kẹz ōlana sarẹldẹ.*

Auf dem Dach die Schaufel ist zerbrochen,
Vor Liebe zum Knaben die Maid ward krank;
Und als der Knabe ‚Flieh, flieh!" gesprochen,
Die Maid ihm in die Arme sank.

جويز قابوق ايچنده	*Dževiz kabuk ičinde,*
سودا يورك ايچنده	*sevda jürek ičinde;*
بنى يارە قاووشدر	*beni jare kavuštur,*
كلهجك آى ايچنده	*geležek aj ičinde.*

Die Nuss in einer Schale wohnt,
Die Liebe in des Herzens Grund:
O bringe mit dem Liebchen mich
Zusammen in dem nächsten Mond.

بر طاش آتدم درەيه	*Bir taš attẹm dereje,*
قيز كلدى پنجرەيه	*kẹz geldi penžereje;*
قيز آللهى سورسهك	*kẹz allahẹ seversen,*
آل بنى ايچرى‌يه	*al beni ičerije.*

In den Thalbach warf ich einen Stein,
Kam an das Fenster ein Mägdelein;
O Mägdelein, wenn Gott Du liebst,
So nimm mich in Dein Haus hinein!

كميلرى يوريدن	*Gemileri jürüden,*
يلكن ايله سرن در	*jelken ile seren dir;*
او قيزلرك ايوسى	*o kẹzlarẹn ejisi,*
ايستمه‌دن ويرندر	*istemeden veren dir.*

Was die Schiffe vorwärts treibt,
Ist Segel und Segelstange:
Von den Mädchen da die beste ist,
Die mir gibt, eh' ich's verlange.

تمیلرده مردیون	*Gemilerde merdüven,*
شمدی دوشدم دردە بن،	*šimdi düštüm derde ben;*
بن بو درتدن اولورسم	*ben bu dertten ölürsem,*
نیجه یتام یرده بن	*niže jatam jerde ben.*

Am Schiffsbord muss eine Leiter sein,
Ich fiel in Liebesweh und Pein;
Ist Tod von solchem Weh mein Los,
Wie schlaf' ich dann ruhig im Erdenschoss?

مانیجی باشیمیسن	*Maniži bašę-mę-sęn,*
جواهر طاشیمیسن	*ževahir tašę-mę-sęn?*
سکا بر نامه یوللاسم	*sana bir name jollasam,*
باشنده طاشیرمیسن	*bašęnda tašęrmęsęn?*

Bist Du das Haupt der Máni-Sänger,
Bist Du ein kostbar edler Stein?
Den Liebesbrief, den ich Dir sende,
Trägst Du ihn auf dem Haupte Dein?

پورتقالك صاریسی	*Portokalęn saręsę,*
دوشدی یره یاریسی	*düštü jere jaręsę;*
بنی سودایه دوشردی	*beni sevdaja düšürdü*
قومشومزك قاریسی	*komšumuzun karęsę.*

Von gelber Apfelsinenschale
Die Hälfte auf die Erde fiel;
Und mich hat meines Nachbars Weib
Versetzt in Liebesglutgefühl.

ایکی چشمه یان یانه	*Iki češme jan jana,*
صو ایچدم قانه قانه	*su ičtim kana kana;*
سنی طوغوران انا	*seni do'uran ana*
اولسون بکا قاین انا	*olsun bana kajn-ana.*

Ein Quell ganz nach dem andern quillt,
Das Wasser hat ganz mir den Durst gestillt;
Die im Schoss Dich trug, die Mutter Dein
Muss meine Schwiegermutter sein.

دره بويى كيدهمم	*Dere boju gidemem,*
يدى نوه كودهمم	*jedi deve güdemem;*
چك دوهجى دوهكى	*ček deveži deveni,*
بن يارمسز كيدهمم	*ben jarimsiz gidemem.*

Das Thal entlang kann ich nicht zieh'n,
Sieben Kamele nicht treiben zur Weide hin;
Treibe nur, Treiber, fort Dein Kamel,
Ohne mein Lieb kann ich nicht zieh'n.

آى طوغار آشمق ايستر	*Aj do'ar ašmak ister,*
بال دوداق ياشمق استر	*bal dudak jašmak ister;*
شو بنم دلى كوكلم	*šu benim deli gönüm,*
ياره قاوشمق ايستر	*jare kavušmak ister.*

Der Mond geht auf, wünscht Weiterfahrt,
Die Honiglippe des Schleiers harrt;
Und dies mein liebbethörtes Herz
Wünscht mit dem Lieb zu sein gepaart.

قلعه قلعديه بقار	*Kale kaleje bakar,*
ارهسندن چاى آقار	*arasęndan čaj akar,*
بك اوغلنك قيزلرى	*Bej-ōlunun kęzlarę,*
نه يمان باقش بقار	*ne jaman bakęš bakar.*

Schloss zum Schloss hinübersieht,
Mitten durch ein Bächlein zieht,
Wie in **Pera** doch jede Schöne
Gar so gestrengen Blicks dreinsieht.

پنجرهدن سس كلور	*Penžereden ses gelir,*
درهلردن صو كلور	*derelerden su gelir;*
نيلهيم اويله يارى	*nejlejim öjle jari,*
آيده يلده بر كلور	*ajda jęlda bir gelir.*

Vom Fenster eine Stimme kommt,
Die Thäler her das Wasser kommt;
Was mach' ich mit so einem Lieb,
Das im Monat, im Jahr nur einmal kommt!

كيديبيورسين اوغور اولسون	*Gidijorsun ür olsun,*
دريالر يولك اولسون	*derjalar jolun olsun;*
اوستمه يار سورسه‌ك	*üstüme jar seversen,*
ايكى كوزك كور اولسون	*iki gözün kör olsun.*

Wo Du fortziehst, mög' es zum Heil Dir sein,
Durch Meere mag geh'n die Reise Dein;
Doch liebst Du ein Liebchen ausser mir,
Blind sollen Dir beide Augen sein!

باغچه‌لرده انكنار	*Bahčelerde enginar,*
انكنارك دنكى وار	*enginarẹn dengi var;*
بن ياريمى طانيرم	*ben jarimi tanẹrẹm,*
صقالنده بكى وار	*sakalẹnda beni var.*

Erddisteln in den Gärten steh'n,
Erddistel hat einen Widerpart;
Ich kenne mein Liebchen gar zu gut,
Ein Mal ist in seinem Wangenbart.

Nachwort.

Eine der reichsten Abtheilungen der türkischen Volkspoesie ist die der *Máni*-Lieder. Diese Lieder bestehen aus vier Zeilen und geben zumeist einen auf die Liebe Bezug habenden Gedanken wieder. *Máni* (arab. معنى) heisst ‚Bedeutung' und *máni atmak,* ‚*máni* werfen' heisst ungefähr soviel, wie seiner Angebeteten ein bedeutungsvolles Wort zuwerfen; es geschieht dies selten direct, sondern fast stets im Vorbeigehen oder Vorüberfahren. Jedes *Máni* enthält auch ein *nijet,* eine Prophezeiung, und ernstlich Verliebte glauben an das ihnen zugeworfene *nijet* wie an ein kräftiges Amulet.

Der Tag, an dem die meisten *Máni* geworfen werden, ist der erste Frühlingstag, *Hidrelez (Hẹdẹrellez)* der ja auch bei den orientalischen Christen als heiliger Georgstag in grossen Ehren steht. Obwohl diese Sitte von den Türken verspottet und missbilligt wird, verfehlen

trotzdem die türkischen Frauen nicht, sich am Vorabende des *Hidrelez* in dem geräumigen Hofe eines Hauses in einem der Stadtviertel zusammenzufinden, um hier, vor männlichen Augen geschützt, aus *Máni*-Liedern ihre Zukunft zu erforschen. Zu diesem Behufe wirft jede anwesende Frau irgend ein Pfand, einen Ring, einen Handschmuck oder dergleichen in einen grossen Topf, der dann fest verbunden und unter einem Rosenstrauch vergraben wird, nicht ohne vorher mit rothen Tüchern oder Bändern umwunden zu werden, da die rothe Farbe bei Heiratsangelegenheiten glückverheissend ist. In Anatolien werden die Liebespfänder anstatt in einem Topf auch in einem Backofen versteckt.

Alles dies geschieht am Vorabende. Am Morgen des ersten Frühlingstages versammeln sich die Frauen zum zweiten Male. Der Topf wird ausgegraben und von einem weissgekleideten, unschuldigen Mädchen geöffnet. Nach einem jedesmaligen *Bismillah* (Im Namen Gottes) greift die Jungfrau in den Topf und nimmt einen der darin geborgenen Gegenstände in die Hand, jedoch so, dass ihn keine der anderen Frauen sehen kann und der Reihe nach singt nun eine der Frauen ein bedeutungsvolles *Máni*-Lied. Dann öffnet die Jungfrau ihre Hand, zeigt den darin verborgenen Gegenstand und gibt denselben ihrer Eigenthümerin zurück, die natürlich sehr erfreut ist, wenn ihr *Máni* eine günstige Zukunft prophezeit hat und tief betrübt ist, wenn ihr Böses bevorsteht. Junge Mädchen, welche trotz mehrmaliger Mitfeier des *Hidrelez* ihren *Kismet* noch nicht gefunden haben, binden sich auch am Vorabend ein grosses Vorhängeschloss in die Haare, welches sie dann am anderen Morgen vor Beginn der Feierlichkeit aufschliessen.

Eine andere Gelegenheit zum Singen der *Máni*-Lieder bieten die langen Winterabende. Am *Lokma*-Abend (*lokma* ist eine süsse, runde Mehlspeise) versammeln sich die Frauen mit ihren *Máni torbasy,* kleinen Säckchen, angefüllt mit Papierstreifen, auf denen *Máni*-Lieder aufgeschrieben stehen. Dann wird je eines der *Máni*-Lieder gezogen und derjenigen vorgesungen, welche einen Blick in ihre Zukunft machen will. Nicht selten erfolgt von Seite dieser

letzteren eine gesungene Antwort, da viele der *Máni*-Lieder aus einem Paar, aus Apostrophe und Antwort, bestehen.

Wie schon erwähnt, beschäftigt sich der Inhalt dieser Lieder am häufigsten mit Liebesangelegenheiten, doch enthalten sie auch manchmal räthselhafte Fragen, auf welche dann mit Improvisationen geantwortet wird. So zum Beispiel wird von Einem, um ihn zu probiren, ob er wirklich ein guter *Máni*-Sänger ist, verlangt, dass er sieben Früchte besinge und als Antwort darauf erfolgt dann die Glorification dieser sieben Früchte als Liebessymbole: der Aprikose als Kuss, der Orange als Brust u. s. w.

Was ihre Classification anbelangt, so bilden die *Máni's* mit den *Türkü's* zusammen die eigentlichen Volkslieder und sind sie nicht metrisch, sondern rhythmisch gebildet. Sie haben sieben oder acht Silben (4 + 4 oder 4 + 3), welche durch eine Cäsur in vier und vier oder vier und drei Silben geordnet werden. Der Reim befindet sich am Schlusse der ersten, zweiten und vierten Zeile und ist zumeist ein reicher Reim. Auch kommt es vor, dass *Türkü's* aus zusammengereihten *Máni*-Liedern, denen dann ein gemeinsamer Refrain beigegeben wird, zusammengesetzt werden.

Some Remarks on the Sarvasaṁmata-Śikshâ.

By

J. Kirste.

In the excellent edition of this Śikshâ published with a commentary and a German translation by O. Franke (Göttingen 1886) I have noted the following points, where the interpretation given by the editor seems to me not to be quite correct.

Rule 7. The expression *lakshyânusâratah̤* is translated by "where it happens" (wo es sich gerade trifft); it would be better to translate "in accordance with the very form of a word". The phonetic rules apply to the form a word affords in its independent state *(pada)*. Thus *arka* — that is the form of the pada-text — becomes *arkka* in the saṁhitâ, the really spoken text. But what is to be done, when the pada-form shows yet a duplication, as *anna* and *vṛiddhi* do? Shall we go further and make according to the general rule of duplication *annna* and *vṛidddhi* ? No; no doubling takes place in that case (see Ath. Prât. III, 30), that is to say *anna* and *vṛiddhi* remain unaltered; there is an absence of varṇakrama. Rule 7 gives therefore an exception to the preceding rules, where duplication is enjoined, whilst Franke thinks that the rule opposes euphonic duplication to historical duplication with which a book on euphony has nothing to do.

The rule of our Śikshâ is cited by the commentator of Taitt. Prât. XIV, 5 and as Whitney confesses himself incapable of extracting a satisfactory meaning from his exposition, I state that he argues

in quite the same manner as we in explaining rule 7 of the Śikshâ. The commentary there goes on to account for a difference of phraseology, namely *vyañjanapara* (rule xiv, 1) and *vyañjanottara* (r. 5). Why does the Prâtiśâkhya not employ the same term? The reason is, that the rule of doubling laid down in rules 1 and 5 is not obligatory everywhere, that there is a *niyamâbhâvaḥ* in words like *attâ, anna, addhi* etc. Therefore the different term (*para* and *uttara*) is intended to signify the absence of *niyama*. That this is the true meaning of the commentary appears from Sûtra xiv, 23 which states that a letter followed by a homogeneous one or one of the same mute — series is not doubled. Franke is therefore wrong in saying that the Prâtiśâkhyas contain nothing about that subject.

The word *tatra* is not translated by Franke. Thereby the second verse of Sûtra 7 looks like a repetition of the second verse of the following rule. That is not the case, the former applying to words like *vṛiddha,* the latter to words as *arddha* where duplication is the result of phonetic rules.

Rule 8. The translation of this sûtra: "By the same reason by which a consonant is doubled a. s. o." is not a good one. It would be better to render it in the following manner: "When by virtue of a phonetic rule a consonant is to be doubled, the doubling consists for aspirates in putting before them the corresponding non-aspirated mute."

The commentator quotes *rakshaḥ*, which is considered out of place by the editor. He has overlooked the doctrine, mentioned by all the Prâtiśâkhyas and prescribing the aspiration of a tenuis standing before a sibilant (see e. g. Ath. Prât. ii, 6). *Rakshaḥ* becomes therefore *rakhshaḥ* and then by our rule *rakkhshaḥ*. The doctrine is of great importance for the history of the groups *ksh* and *ps*. Very often *khsh* and *phs* are really the intermediate steps between *ghs* and *bhs*, as in *bapsati* and *psâ* from the root *bhas*, or in *akshan* and *jaksh* from the root *ghas*. We learn by that doctrine that *baphsati, phsā, akhshan* and *jakhsh* were yet existing at the time of the Prâtiśâkhyas; compare for the latter the participle *jagdha*. *Rakshaḥ* is a derivate of the

root *rah* becoming successivly *raghs, rakhsh, raksh.* In the Greek language we find also ΧΣ and ΦΣ (Curtius, *Etymologie*[5] p. 414) in the earliest inscriptions instead of Ξ and Ψ, and in the Semitic transcription of Greek words Ξ is rendered by כש or חש (Renan, *Éclaircissements* p. 9).[1]

In rules 11 and 12 Franke translates *dvirûpavat* by "doubled". That is impossible, because then the Indian phonetists would teach us, that the anusvâra is at the same time simple (of the length of one mâtrâ) and double (of the length of two mâtrâs). I cannot understand, how Franke has not seen that anusvâraḥ is a masculin and *dvirûpavat* a neutre. The latter is therefore adverb and must be translated by "as if it were doubled". There are three kinds of anusvâra, the simple, the double and the heavy *(guru)*. Rule 11 acknowledges all three, rule 12 the double and the heavy, rule 13 the simple and the heavy. Of the phonetic value of these three kinds I hope to speak in an other paper.

Rule 14. The editor enters in a long discussion about the nature of the yamas. It appears that he did not know my paper on this subject, where I have sought to prove the correctness of the Indian doctrine in accordance with modern physiology (*Mém. de la Société de Ling. de Paris,* v, 81 sqq.).

Rule 31. Franke blames the commentator who explains nâsikyaḥ by anusvâraḥ (but see my paper p. 82) and asserts that the examples of the commentary contain no anusvâra, although Taitt. Prât. xv, 3 shows the contrary. The following Sûtra of that Prâtiśâkhya, not cited by Franke, confirms the conjecture *srâdivishaya* made by him under rule 12 (p. 13)

Rule 42. Franke is of opinion, that it makes no difference whether e. g. in the word *brahma* the *h* is nasalized or a nâsikya intercalated between the *h* and the *m*. I cannot agree with him, because only the pronunciation of the nasalized *h* in that case is blamed by Ṛig.

---

[1] Whether we have real aspirates in the Zend groups *khs* and *fs* is a matter of question.

Prât. xiv, 10, whereas the *nâsikya* is one of the constituents of the alphabet (see my paper pp. 91, 92).

Rule 46. Franke is not right in saying that the Prâtiśâkhyas give nothing about the *raṅga*. The exemples of our Śikshâ viz. ślokâṁ 3 and sumaṅgalâṁ 3 are quoted by Taitt. Prât. ii, 52 and the commentator of Taitt. Prât. i, 1 brings in the *raṅga* as a constituent of the alphabet. In conclusion I must express my surprise that Franke nowhere quotes the Ṛiktantravyâkaraṇa published by Burnell. There is on page xxxiii a long description of the *raṅga* taken from a Śikshâ.

Südasiatische Miscellen.

Von

Wilhelm Tomaschek.

Es möge mir vorerst gestattet sein zu dem von Ibn Khordâdbeh p. 61 folg. geschilderten indisch-sinischen Seewege einige Bemerkungen vorzubringen; auf einer so sicher gefestigten Grundlage, wie sie de Goeje's Text und Notenmaterial darbietet, ist gut weiter zu bauen. Gleich zu Beginn des Routiers zeigen sich einige Schwierigkeiten: Insel Lâwân لاوان (cod. B. لابن), 7 Fars. weiter Abrûn ابرون, 7 Fars. weiter Khain خَيْن, 7 Fars. weiter Kîš كيش, 18 Fars. weiter Lâfet (jetzt Kišm, 12 Fars. lang). Für Lâwân muss unstreitig Lâr لار oder لاره gelesen werden, nach Yâqût ‚eine Insel, gelegen zwischen Sîrâf und Qais, 12 Meilen Umfangs, mit Perlenfischerei'; es ist die Insel des Šeikh Abû Šu'aib, welche auf den portugiesischen Seekarten den alten Namen ylha de Lara trägt. Für Abrûn dürfte Andarûn اندرون eingesetzt werden; der heutige Name Andarâbeh findet sich schon bei Abu'lfeda. Khenn wird stets nur als Synonymum von Kîš oder Qais angeführt, z. B. von Kempthorne, *Journ. of the geogr. soc.* v, 281; 7 Fars. hinter Andarâbeh gibt es in der That nur éine Insel, nämlich Kîš: Ibn Khordâdbeh war also, falls er sich nicht selbst einer Dittographie schuldig gemacht hat, zum mindesten übel benachrichtigt. — An der Grenze von Fâris und Sind, 7 Fahrten hinter Hormuz und 8 Fahrten vor Daibol, erscheint als einziger Hafenplatz Thârâ ثارا (cod. B. نار), wozu de Goeje bemerkt ‚fortasse Tîz تيز'; ich glaube, dass hier Bâdarâ بادرا oder Bâdar بادر gelesen werden muss,

d. i. Βάδαρα der antiken Zeit, nach Philostratus ein Ort reich an Bäumen aller Art (vgl. skr. *vadarâ* ‚Baumwollstaude' oder auch skr. *badarî* ‚zizyphus jujuba'); Gwâdar كوادر nennt diesen Hafen erst der türkische Moḥîṭ, nach der Aussprache der Balučen, welche für *v* oder *b* im Anlaut *gw* einsetzen. — Die indische Pfefferküste wird im Text مُلى Molai vocalisirt; allein die sinischen Lautzeichen für Mo-lai gehen, sonstiger Analogie zufolge, auf älteres Ma-lê zurück, und auch Kosmas schreibt Μαλέ, entsprechend dem malabarischen *malei, malê* ‚Bergland'. Was den Pfefferhafen Bollîn بُلين betrifft, wo sich die Schiffswege theilten, so dürfte die Variante بَلِنَق Beachtung verdienen; gemeint ist wohl der heutige Uferort Veḷḷian-gaḍ ‚weisse Veste', in 10° 33′ N., Beliancor, Baliancote der portugiesischen Schriftwẹrke, bei Ptolemaeus genannt Ἐλαγκὼρ ἐμπόριον, in der Tab. Peut. BLINCA, daher im Periplūs Βαλίτα zu verbessern in Βαλίγκα. — Von da bringen zwei Tagfahrten nach بابتن, wofür جارفتن Ǧârafattan eingesetzt werden darf, als Ueberfuhrhafen nach Sailân, d. i. der 14 miles vor Kanya Kumârî gelegene Platz Kaḏia-patnam oder, wie die Portugiesen schreiben, Cariapatão; an Budu-fattan des Ibn-Baṭûṭa, Πουδοπάτανα des Kosmas, port. Pudipattanam, ist nicht zu denken, weil dieser Platz zu weit hinterwärts in 11° 34′ N. zwischen Kananôr und Qâliqûṭ gelegen war; aus demselben Grunde ist bei dem angeblichen السنجلى der Čoromandala-Küste keinesfalls an Šinkelî (= Kranganôr, nach H. YULE) zu denken; liegt in dem später folgenden كودافريد wirklich die Godâvârî vor, so müssen entweder einige Stationen ausgefallen oder die drei folgenden voranzustellen sein. Samandarî, wohin man von Sailân in vier Tagfahrten gelangte, halte ich für die im Godâvarî-Delta gelegene Metropole Râǧamandarî; für den Strom selbst sind auch die Bezeichnungen Maṣulî, Gangâ und ‚Fluss der Specereien' überliefert. So kann dann in dem folgenden اورنشين wirklich Orissa vorliegen, was unmöglich wäre, wenn wir im Flusse von Samandar den Brahmaputra erkennen möchten. — Die Erklärung der hinterindischen Routen, wofür VAN DER LITH und DE GOEJE in den Noten zum *Kitâb 'aǧâyib al-Hind* ein erstaunlich reiches Material niedergelegt haben, wird so lange zweifelhaft bleiben,

bis nicht entschieden wird, ob unter Šelâhiṭ (bei Seth vocalisirt Σιλαχέτ) die Strasse von Singapur oder die Strasse von Sunda — in letzterem Falle wurde Sumatra an der Westseite umschifft — verstanden werden soll; beide Wege werden von den Malayen mit Selat bezeichnet. Die hinter Šelâhiṭ folgende Insel Harlaǧ oder Haranǧ, welche nach einer Notiz bei Ibn-Baitar Kampher producirte und ‚Klein-Čina' genannt ward, könnte mit Ho-ling der sinischen Berichte verglichen werden. — Bei Lûqîn لُوقين, dem ersten Hafen von Čîna, 100 Farsang hinter Ṣanf (Čampâ), also an der Nordgrenze von Tong-kin gelegen, muss Jedermann auffallen die Gleichheit der Schriftzeichen mit لوبين oder لوفين 'Aǧâyib cap. 61 p. 112, einem Handelsplatz für Moschus an der sinischen Grenze, den VAN DER LITH mit der Tribus Lhô-pa in Buṭân vergleichen will; in den sinischen Schriftwerken wird jedoch wiederholt eines Ortes Lu-pin gedacht, welcher im Süden des an Kiao-či grenzenden Gebirges und am schildkrötenreichen Ufer des Čang-hai lag; Moschus konnte dahin über Yün-nan gelangen. In Bezug auf Čang-hai bemerke ich, dass diese sinische Bezeichnung des Golfes von Tong-kin und Hai-nan auch bei den arabischen Seefahrern üblich war, und zwar in der Form baḥr Ṣanǧî صَنْجي: dieser an baḥr-Ṣanf sich anschliessende Meerestheil wird als besonders gefährlich geschildert wegen der dort häufigen Calmen und Taifune.

Unter den Leistungen, welche die Sinologie in den letzten Decennien hervorgebracht hat, nimmt GROENEVELDT's Abhandlung *Notes on the Malay Archipelago and Malacca* (*Bataviaasch Genootschap v. K. en W.*, XXXIX, 1877) eine rühmliche Stelle ein. Eine wichtige Aufgabe auf diesem Gebiete bleibt noch zu lösen, die Herausgabe, Uebersetzung und Deutung des Kao-fa-ko-sang des buddhistischen Pilgers I-tsing a. 672, worin über die zwischen Sailân und Canton gelegenen Küsten und Inseln gehandelt wird. Aber auch ohne diese wichtige Quelle ist es GROENEVELDT gelungen, über die ungemein schwierige Topographie der sinischen Literatur, soweit sie das Sundagebiet betrifft, ins Klare zu kommen. Einen entschiedenen Missgriff hat er, glaube ich, begangen mit der Hineinziehung des Artikels Po-li (S. 80 folg.) und mit der Verlegung dieses Gebietes an die Nordküste

Sumatras. Po-li muss vielmehr im Bereiche der Šan-Staaten gesucht werden; die grosse Ausdehnung des Landes, die buddhistischen Reminiscenzen, die Sitte des Radwerfens (skr. *čakra* ,gezähnte Wurfscheibe aus Eisen'), sowie endlich die im Thang-šu überlieferte Glosse *mà* ,Pferd' — dies Alles weist uns auf Siam. — Ich nehme hier Anlass, das mehrmal genannte, aber unerklärt gebliebene Gebiet So-li (p. 40 folg. 74) zu deuten. Marco Polo III, 20 nennt in Ma'abar ein Reich SOLI, worin YULE mit Recht das Tamilreich Sola, skr. Čola, erkannt hat; die von Kâverî nach Sailân seit a. 200 eingedrungenen Ḍamila heissen in den singalesischen Annalen Soli. Ibn-Baṭûṭa IV, p. 99 erwähnt in Kaulam-Malê Kaufleute der Ṣôlî صوليين, und im Moḥîṭ heisst es (*Journ. As. soc. of Bengal* 1836, v, p. 466); ,die Tâmil oder Šôliyân شوليان kennen die Wege durch die Malaqa-Strasse.' Aus dem indischen Lande Čo-liën kamen nach den Annalen der Sung a. 1015 ff. Gesandte an den sinischen Hof; Ṣôliyân nennt Abu'lfedâ den Fluss Vaipâṛu im Golf von Manar, und dazu stimmt vortrefflich Σωλὴν ποταμός bei Ptolemaeus. — In sin. Pa-la-la (GROEN. 30) suche ich den sumatranischen Staat Parlaq, Ferlec; in Pi-la (42) die Stadt Behlâ in 'Omân.

Eine andere Leistung, welche der Aufmerksamkeit aller Orientkundigen werth ist, weil sie die Handelsverhältnisse der vorderasiatischen Culturländer berührt, hat F. HIRTH in seinem überaus lehrreichen Buche *China and the Roman Orient* 1885 geboten, welches sich den Arbeiten BRETSCHNEIDER's würdig anreiht. Die grosse sino-parthische Handelsstrasse nach Mesopotamien und Syrien, der Seeweg bis Charax und Alexandria, die Handelsgegenstände des Ostens und Westens, — werden aus sinischen Schriftwerken erläutert und in wahrhaft genialer Weise wird die Deutung der Ortsnamen, mit denen sich v. RICHTHOFEN und zuletzt v. GUTSCHMID vergeblich abgemüht hatten, durchgeführt; ich erinnere nur an die unwiderlegliche Gleichstellung von Li-kan mit Rekam, Πέτρα, und von Fu-lin, dem Mittelpunkte der nestorianischen Glaubenswelt, mit Bethlehem.

Antiochia (sin. An-tu) war in der römischen Kaiserzeit, wie schon früher unter den Seleukiden, ein Hauptemporium des orienta-

lischen Handels. Wir besitzen noch eine hier um 350 verfasste Schrift *Descriptio totius orbis* (*Geogr. Gr. min.* ed. MÜLLER II, p. 513), welche über die indische Länderwelt freilich nur phantastische Angaben bietet; dass jedoch der Handel bis Kamboǵa gereicht haben muss, erkennen wir aus der Schilderung der seligen Serer unter der Bezeichnung Καμαρῖνοι, womit offenbar die Khmer, arab. Qimâr قمار Ibn-Khord. 66, gemeint sind; Κιμάρα (vgl. Cimirris G. RAV.) kennt Ptolemaeus an der Vereinigung der beiden Quellflüsse des Σῆρος, also dort, wo sich die alte Metropole der Khmer befand. Schwieriger zu deuten sind, von den Brahmanen und den biblischen Eviltae abgesehen, die Namen Emer (vielleicht Δίμουροι, Damila), Nebus (völlig undeutbar; Ἄβασα nennt Pausanias eine Insel der Serer), Dypsap (vielleicht Sapadypa, skr. Yâva-dvîpa), gens Ioneum (Yavana-dvîpa, bei Hiuen-Thsang wiedergegeben mit den Silben Yen-mo-na čeu, für die Halbinsel Malaka), endlich gens Diva (vgl. Divae et Serendivae, Amm. Marc. 22, 7). — Die weite Verbreitung der syrischen Nestorianer im Orient bezeugt schon der Mönch Kosmas; interessant ist die Bemerkung, dass bereits a. 500 die Abendländer von den Indiern Ῥωμεῖς genannt wurden, womit Rumis, Rumes der portugiesischen Berichte a. 1500 übereinstimmt. Καλαμίνη oder Qalimaia der Thomaslegende kann entweder auf Κάλαμα der gedrosischen Küste oder auf das malabarische Claminia G. RAV. p. 42 bezogen werden; Qalaçî der Konkana-Küste wage ich mit ἐκκλησία zu deuten, wie Qolais bei Kûfa. In späteren Jahrhunderten haben sich die nestorianischen Christen den Parsen angeschlossen und die persische Sprache bevorzugt. Orte wie Tanâçarî (deh-Naṣarî) und Marṭabân waren ursprünglich Ansiedelungen solcher persisch redenden Christen; von diesen rührt auch her die Bezeichnung Šahr-i-nau für Navapuri und das ganze Reich Siam — wir finden diesen Ausdruck bezeugt im Seǧarat-Malâyu, bei ʿAbd er-Razzâk, im Roteiro des Vasco de Gama (p. 109 Xarnaù), in den Berichten des Albuquerque (ed. BIKER I, p. 8, IV, p. 54 el Rey de Syam ou Sarnaù e Tanaçary) und des Fernão Mendez Pinto cap. 36; Ludovico Varthema VI, 14. 20. 31 spricht ausdrücklich von nestorianischen Kaufleuten, welche nach Sarnau

Handel trieben. Es wäre an der Zeit, dass irgend ein Syrologe die in den syrischen Schriftwerken reichlich vorhandenen topographischen Angaben sammelte; schon die *Anecdota* von LAND bieten ein noch nicht verwerthetes Material.

Ueber Hinter-Indien bietet Ptolemaeus einen wahren Schatz von topographischen Angaben, deren Verständniss vielleicht durch fortgesetzte Inschriften- und Denkmälerforschung erschlossen werden wird. Hier sei nur auf einige vor-ptolemäische Berichte eingegangen. Dem Eratosthenes galt als äusserstes Ende des Taurus oder, wie Neuere sich ausdrücken, des ,eurasischen Kettengebirgssystems' das Vorgebirge Τάμαρος (Strabo p. 509) oder, wie Mela schreibt, Tamus; auf der augusteischen Weltkarte vertrat diese Stelle das Vorgebirge SAMARA (Orosius 1, 2 vgl. Samar G. RAV. p. 40), welches ausläuft ,inter gentes Eoas et Passyadras', wobei entweder an skr. Pâriyâtra oder an skr. *prâča* prakr. *passa* ,östlich' + *adri* ,Fels' gedacht werden kann. Eine dritte Form begegnet bei Ptolemaeus, Τημάλα ἀκρωτήριον neben Τημάλας ποταμός: es ist das Vorgebirge Negraës mit dem westlichsten Mündungsarm des Irâvadî, wo in der That das ,eurasische' Gebirge seinen Abschluss findet. Ob dem Worte skr. *tamâla* ,laurus cassia' oder **tâmara* ,finster' (in barbarischer Aussprache *ϑamara*, *samara*) zugrunde liegt, lässt sich schwer entscheiden. Pomponius Mela nennt überdies eine wichtige Landmarke am Ostrande der Erde ,mons mari Eoo inminens, nomine TABIS', wahrscheinlich das äusserste Ziel der Fahrten malayischer Völker, Formosa; vgl. makass. *tabing*, *tapi* ,hohes Ufer'. Ueber die dazwischen liegenden serischen, d. h. hinterindischen Küstenstriche hatte zur Zeit der Seleukiden der Hellenoperser Ἀμώμητος (*amô-mâta* ,mit Kraft geschaffen') Nachrichten verbreitet, welche Plinius VI, §. 55 im Auszuge mittheilt; Bestätigung derselben gab im ersten Jahrhundert der Kaufmann Alexandros, welchen Ptolemaeus benützt hat. Plinius führt folgende Flüsse an: Psitharas, Cambari, Lanos; dann folgt die Halbinsel Chryse, hierauf sinus Cyrnaba mit dem Flusse Atianos, zuletzt sinus Attacorum, der Golf von Bengalen, von dem aus ein Handelsweg tief ins Land der Trans-Himavat-Völker oder Uttarakuru sich hinzog. Der Fluss Ψιθάρας

erscheint bei Ptolemaeus in reinerer Form Ἀσπίθρας, in deren Stammsilbe vielleicht pers. *çpaita,* skr. *çveta* vorliegt. Da die nördlicheren Flüsse Σαίνας und Ἀμβάστης, an deren Mündung bereits Σῖναι ἰχθυοφάγοι und Ἀμβάσται skr. Ambašṭha (genereller Ausdruck für Barbaren) hausen, der Küste von Tong-kin und dem Song-kà-Delta angehören, so muss der Aspithras irgend einen Flusslauf näher an Čampâ (civitas Sampa G. Rav. p. 40, Σάμφη bei Simon Seth, arab. Ṣanf) und Mahâ-Čampâ vorstellen, etwa den Fluss von Phai-pho, einem uralten Hafenplatze, von wo der vorzügliche Zimmt des Berglandes der Moï (arab. Mâyyid) und das berühmte Adlerholz (ἀγάλλοχον Σίνφι bei Chariton) exportirt wurden. Der folgende Fluss Cambari erscheint bei Ptolemaeus als Σῆρος, weil im Mündungsgebiete desselben das älteste Emporium für sinische Seide sich befunden hat; gemeint ist der Mä-khong mit seinem vom Toli-sap-See und dem Lande der Khmer kommenden Nebenfluss; Cambari ist wahrscheinlich der Fluss der Khmer oder Κάμαροι; gewaltsamer dünkt uns die Annahme einer Verunstaltung aus Cambages, Kamboǵa. Das Inland erscheint bei Ptolemaeus als Χαλκῖτις χώρα skr. Tâmra-dvîpa, mit der Metropole Κόρταθα d. i. Khorta, siam. Ko-rath, wo sich ausgezeichnetes Kupfer, Magneteisen, Zinn, Antimon und andere Metalle vorfinden. — Der dritte Fluss Lanos, richtiger Δᾶνος, heisst bei Ptolemaeus Δοάνας und seine Anwohner heissen darum Δοᾶναι, bei Steph. Byz. Δάονες. Man könnte hiebei an Dai, den herrschenden Stamm Siams, denken; der Strom selbst ist sicherlich der Mä-nam ‚die Mutter der Gewässer'. Liegt aber nicht vielmehr in Δᾶνος eine malayische Bezeichnung des Stromes vor? vgl. tagal. *danao,* mal. *danau, ranau,* madagask. *rano,* dayak. *danum* ‚grosses Wasser, Strom, See'. Die Bewohner von Čampâ sprechen, wie dies neuerdings wieder Kuhn erwiesen hat, einen alterthümlichen, malayischen Dialect, und in alter Zeit mögen Malayen auch noch an der Mündung des Mä-nam gehaust haben. — Chryse bezeichnet bekanntlich die malayische Halbinsel, skr. Suvarṇa-dvîpa; auf das Vorkommen von Flussgold zielen die Namen Χρυσοάνας bei Ptolemaeus und Χρυσορρόας bei Orosius; Gold fanden die Portugiesen im granitischen Berglande von Pahang, und diese Minen will gerade

jetzt wieder eine englische Gesellschaft ausbeuten. Silber mag sich dort auch vorgefunden haben; vgl. den Namen Pērak d. i. mal. *pĕraq,* batt. *pirak,* tag. *pilak,* formos. *pila* ‚Silber'. Ob auch das Zinn der Halbinsel schon im Alterthum zur Verwendung kam? Die meisten Forscher haben dies bezweifelt, weil skr. *kastîra* ein Lehnwort aus der Sprache der Phöniker und Griechen ist und weil im Periplūs κάσσίτερος als Importartikel der indischen Häfen erscheint. Aber es können die Yavana das zur indischen Bronzebereitung nothwendige Zinn aus Χρυσῇ selbst geholt haben, wie später die arabischen Händler aus Kalah. Ueberdies darf ein directes Zeugniss bei Steph. Byz. nicht übersehen werden: Κασσίτερα, νῆσος ἐν τῷ ὠκεανῷ, τῇ Ἰνδικῇ προσεχής, ἐξ ἧς ὁ κασσίτερος. Das ist doch deutlich genug! Ausser den Yavana haben gewiss auch die Malayen selbst das Zinn ihrer Heimat den indischen Emporien zugeführt; noch jetzt benennen die singalesischen Bewohner der Malediven-Atolle ‚Zinn' mit dem Worte *timara,* welches malayischen Ursprungs ist: dayak. *tambarah,* makass. *timbèra,* batt. *simbora,* mal. jav. *tīmah,* tag. *tingga.* Ueberhaupt bedürfen manche ostasiatischen Producte im einzelnen noch einer gründlicheren Untersuchung. Eine Musterarbeit dieser Art liegt zum Beispiel in SCHUMANN's Untersuchung über die Zimmtländer vor (Ergänzungsheft Nr. 73 der *Geogr. Mittheilungen* a. 1883). Freilich gibt es auch da allzu kühne Annahmen, z. B. die Zurückführung von ägypt. *khisi-t* auf sin. *kueï-ši;* auch hätte bemerkt werden sollen, dass bereits Garçia de Orta a. 1563 nachgewiesen hat, dass das Sundagebiet und der Süden Čînas seit Alters den Zimmt geliefert haben und nicht die Aromata-Küste Afrikas; für den besten Zimmt galt den Chinesen selbst das Product der Plantagen von Kiao-či und Kieu-čin; die malayische Bezeichnung des Zimmt als ‚Rinde' *kūlit* und ‚süsse Rinde' *kūlit-manis* findet ihre Analogie in skr. *tvača* δούακα, in arab. *qirfa* und *neğeb,* sowie in malediv. *phoniambu-tori, foni-tori* ‚süsse Rinde'; die Zimmtsorte *lada* bei Plinius hat überhaupt irgend ein beissendes Gewürz bedeutet, vgl. makass. tag. *lada* ‚beissend, stechend', mal. *lāda* ‚Pfeffer'; in γίζιρ der griechischen Droguisten erblicke ich ‚Insel-Zimmt' d. h. Zimmt vom Emporium Barbara-gezîra an der Somaliküste; in arab. *gabalî,*

‚Berg-Zimmt' aus dem sailânischen Emporium Gabali-gâma d. i. Point-de-Galle.

Was Vorder-Indien betrifft, so finden wir eine summarische Berechnung der Küstenlänge bei Plin. vi, §. 72: von der Mündung des Ganges zum Vorgebirge der Kalinga und zur Stadt Dantapura 625 m. p. = 5000 stadia; von da bis zum Vorgebirge Τρόπινα 1225 m. p. = 9800 stadia; von da bis zum Vorgebirge und Hafen Perimula 750 m. p. = 6000 stadia; von da bis Patala 625 m. p. = 5000 stadia. Die Stadt der Kalinga lag im Deltagebiet der Godâvarî, das Vorgebirge selbst nennt Ptolemaeus Πάλουρα; serra de Palur e rio Palur haben die portugiesischen Seekarten in $19^1/_2{}^{\circ}$ N.; der nahe Hafen Κατικάρδαμα (skr. *kardama* ‚Sumpf') war auch auf der augusteischen Weltkarte als Calicardama verzeichnet, Orosius 1, 2. Τρόπινα stellt C. Kumârî vor; bis dahin betrug die Länge der Ostküste 1850 m. p. = 14.800 stadia; die in richtigem Verhältniss dazu auf bloss 1375 m. p. = 11.000 stadia berechnete Westküste hat als Mittelstation Pari-mûla, wo nach ix, §. 106 Perlenfang betrieben wurde. Die Gissung führt uns in den Sund von Bombay, zur Insel Karanǵa, und man vergleiche die Bemerkung in Godinho's Reisebericht a. 1663, cap. 15: alguns aljofres se tem achados em mãos de Colles na nossa ilha de Caranjâ. Berühmter war allerdings die Insel Περίμουλα im Manargolf, deren Aelian und Tzetzes Chil. xi, 456 gedenken; so wie der Hafen gleichen Namens an der Ostküste der malayischen Halbinsel, bei Ptolemaeus; vgl. mal. *per-mûla* ‚an der Wurzel, am Anfang gelegen', und *Mûla-Ǧâva* ‚das eigentliche Yâva, d. i. Menang-Kabau, Heimatgebiet der Malâyu', wo die arabischen Berichte das Emporium Qâqola ansetzen, d. i. mal. *ka-kuâla* εἰς τὸν λιμένα. Eine Stadt Automula nennt Plinius vi, §. 75 im Grenzgebiet von Kačča und Guǧerat.

Völlig räthselhaft dagegen erscheinen einige Distanzangaben, welche die Tab. Peut. auf dem Bilde Vorder-Indiens eingetragen zeigt, wobei selbst die Gattung des Wegmasses unsicher bleibt; es erscheinen da Namen, wie Elymaïs, Thimara, Calippe und nahe der Gangesmündung sogar ein Antiochia Tharmata, womit sich vergleichen lässt Ἅρματα, πόλις Ἰνδικῆς, Steph. Byz. Sollten hier in der That indische

Handelsplätze vorliegen, welche die griechischen Schiffsleute nach Oertlichkeiten des seleukidischen Reiches benannten? Oder liegen hier bloss Entfernungen indischer Plätze von Häfen Elymaeas und Babylonias vor? — An der Ostküste finden wir verzeichnet die Flüsse Calingicus, Paleris, Aunes; im Inland ein Waldgebirge (Gondvâna) mit der Bemerkung ‚in his locis elefanti nascuntur' und südwärts davon Andrae Indi, skr. Andhra. In PALERIS erkennen wir den mehrmals vorkommenden dravidischen Flussnamen Pal-âṛu ‚Milchwasser'; für AUNES könnte man zwar Τύνας, die Kṛšṇa, einsetzen wollen, aber näher liegt die Gleichstellung mit der Vêṇâ. Der Ravennate p. 41 verzeichnet die Küstenplätze Antiochia Tharmata, Dosara, Coropatina, Garafana (gewiss ein Wort kolarischer Abkunft), Pitynna, Camagora, Paloris, Agaris; p. 72 Modura, Soli, Caveri. Alle diese Angaben hat LASSEN in seiner indischen Alterthumskunde nicht berücksichtigt.

Reichhaltiger erweist sich die Tabula in der Topographie der malabarischen Küste; sie erwähnt von Süden nach Norden die Orte Cotiara, Blinca, Nincildae, Muziris, Tundis und Pisanta (Βυζάντιον?) und der Ravennate hat überdies Claminia, Elyma, Patinnae, Ceta, Corucara und Patitana (= Pratisthâna, Παίθανα?); im Inlande hinter den Piraten erscheint Dimyrica, Damyrica, d. i. das Land der Dramila, Damila. Cotiara, Cotziara, μητρόπολις Κοττίαρα des Ptolemaeus, wonach das Pfeffergebiet Cotionara, Κοτιοναρική benannt wurde, war der alte Name von Kaulam, Koilun oder Quilon. Muziris wird mit Recht dem heutigen Mangaluru, Μαγγαρούθ des Kosmas, gleichgestellt; Muziri-t mit angehängtem Artikel hat im Munde der ägyptischen Kauffahrer einfach ‚ägyptischer (Hafen)' bedeutet; die Tabula zeichnet hier einen breiten Creek lacus Muzirit(anus) und darüber templum Augusti d. i. Σεβαστοῦ, des Çiva; diese berühmte Pagode wird noch von ʿAbd er-Razzâk beschrieben. Am schwersten zu bestimmen ist die Lage von Tundis; das heutige Kunda-pur wird nämlich erst in neuerer Zeit genannt, niemals in der portugiesischen Periode (1500—1600).

Aber nicht bloss für die Kunde Indiens, auch für die Arabiens lässt sich — zwar nicht aus der Tabula Peutinger's — aber doch

aus dem vollständigeren Exemplare des Ravennaten ein kleiner Nutzen ziehen. Es sind allerdings nur Ortsnamen, ordnungslos durcheinander gewürfelt und keineswegs nach Strassenzügen geordnet; gleichwohl dürften Kenner des Landes und seiner älteren Inschriften in manchen derselben gute Bekannte wiederfinden. Wir führen sie hier an: (p. 55) Gabonita, Sargo, Empurium (Ἀραβία ἐμπόριον oder Gadana, ʿAden, schon bei Nearchos genannt Ἐμπορίη), Misaria, Luta, Minaea, Olafi, Sata, Simfea, Lacha, Dusar, Marthi, (p. 56) Thuris, Marata, Athima, Datilum, Sabi, Sabot, Maefa, Cosaba, Menfaba (Μέναμβις?), MARIBA, Obiae, IABRI, Baxaturis, Divitia, Tamuda, Novaca, Caldis, TAEMA, Coria, Boanum (Bainûn?), AGAR (Hağr in Yemâma?), (p. 57) Dante, Lachinat, Borea, Valiae (al-ʿOlà?) Amara, Camaron, Cyrituca, NEGRA, TAFRA, EGRA, Sacamum, CORNAN, Leuce come (al-Ḥaurâ), Corona, Salati, Carcha, GERRA, TABOCA (Tabûk), Taba, Ommae, Samematride u. A.

Für die Kunde Babyloniens erweist sich der Nutzen als etwas grösser. Hier sei bloss der Schiffsweg am Tigris von Seleucia bis Charax besprochen, dessen Länge nach Plinius 2560 Stadien = 320 römische Meilen betrug; in seltener Uebereinstimmung dazu beträgt die Summe der Entfernungen auf der Tabula 318 m. p.; die Stationen lauten: Seleucia 45 m. p., Dorista (Δαριστάνη, Steph. Byz.?) 20 m. p., Abara 20 m. p., Currapho 35 m. p., Thamara 20 m. p., Cybate (Βαβυτάκη, Steph. Byz.?) 40 m. p., Donantitia 20 m. p., Dablan 13 m. p., Aserga 40 m. p., ANAR (das heutige Qorna an der Vereinigung des Furât mit dem Diğla) 25 m. p., Assabe 25 m. p., Spara 15 m. p., SPASINU CHARAX (gegenüber Obollah, nahe an Moḥammera gelegen). Die dritte Station möchte ich mit geringer Aenderung Çurapho, Surapho lesen und dazu den Namen des in den keilinschriftlichen Denkmälern erwähnten Flusses oder Canales Surâpu vergleichen; Surapho hat ungefähr die Lage des heutigen Kût el-ʿAmâra, wo sich der Tigris spaltet, indem sich vom Hauptarm der Canal el-Ḥaï oder der Tigris von Kaškar-Wâsiṭ gegen Süden abzweigt; demnach wäre Surâpu identisch mit diesem südlichen Hauptcanale; die mit Surâpu zugleich genannte Tribus Gambulu wird ohnehin mit

der von den arabischen Geographen erwähnten Oertlichkeit Ğabbol (noch jetzt angeblich Gambol?) in Verbindung gebracht, welche mitten zwischen die Stationen Abara und Surapho fällt, nahe an Zor-Fâmiya oder das ‚untere Apamea‘. Der Hauptarm des Tigris hat zur Seleukidenzeit genau denselben Lauf verfolgt wie heutzutage; zur Khalifenzeit dagegen wurde der Ḥai als Hauptarm betrachtet, mit dem Beisatze jedoch, dass es einen älteren, gegen Osten gerichteten Tigrislauf gebe, welcher die Ravine Ğaukhà und das Gebiet von Maisân durchfliesst und sich mit dem vereinigten Furât-Diğla bei al-Madhâr (= Qorna) vereinige. — Die vor Gründung Kûfas vielgenannte Handelsstadt Ḥîra, deren Ruf bis nach Čîna gedrungen war (sin. Yü-lo nach HIRTH's Gleichstellung), syr. Ḥêrtâ, Ἔρθα bei Steph. Byz., glaube ich in Derta der Tabula, Dertha des Ravennaten wiederzufinden: die Lage mitten zwischen den paludes Chaldaicae entspricht aufs Beste und eine Entstellung der Schreibweise aus ursprünglichem Herta ist kein Ding der Unmöglichkeit. — Dann noch eine etwas kühnere Vermuthung. Seit D'ANVILLE sind wir gewohnt, folgende Namensformen als identisch zu betrachten: Ἄμπη, Verbannungsort der Milesier, am unteren Tigris (Hdt.); Ἄγινις, Handelsplatz im Sumpfgebiet zwischen Susa und dem Pasitigres (Nearch); Aple, nahe der Vereinigung des Euphrat und Tigris gelegen (Plin.); Ange, Ort nahe der innersten Bucht des Persergolfes (Jul. Honorius). Schreibt man diese Namen mit altgriechischer Grossschrift, so vereinigen sich dieselben insgesammt in einer vorauszusetzenden Grundform Ἀγμή oder Ἀγμίς. Jener Handelsort, welcher ungefähr die Lage des heutigen Ḥoweiza oder ‚Klein-Hûza‘ einnahm, erhielt diesen seinen Namen Ἀγμή von den benachbarten Sümpfen: assyr. *agammê*, aram. *aghmâ* (von Qodâma direct bezeugt als synonym mit arab. Baṭâiḥ). RAWLINSON hat zwar Ἄγινις mit Dûr-Yakin der Keilinschriften vergleichen wollen; aber diese Veste, welche eher in Plinius' Durine vorliegt, lag am Ufer des Furât, und zwar auf der Anhöhe der Beni-Manṣur zwischen Qorna und den alten Ruinenstätten Arku, Uru, Êridu.

Gross ist der Sprung von Bâbel und Sumir zu den oceanischen Inseln Madagaskar und Formosa, den Endpunkten der malayischen

Welt; weil wir aber malayische Verhältnisse mehrmals gestreift haben, so seien uns auch die folgenden Bemerkungen gestattet. Wiederholt wurde in jüngster Zeit betont, die Bantu-Rasse habe weder im Typus noch in der Sprache auf das madagassische Volksthum eingewirkt. Diese Ansicht steht aber im Widerspruche mit gut bezeugten Thatsachen. Auf der öden Südwestseite Madagaskars hausten portugiesischen Berichterstattern zufolge Kaffernstämme mit dunkler Hautfarbe, casta negra Buque, eine Bezeichnung, die auf der gegenüber liegenden Küste von Mozambique mehrmals wiederkehrt; im Gegensatz dazu werden die Stämme an der ganzen Ostküste der Insel, zumal no reyno de Madagassi, als licht gefärbt hingestellt und von diesen letzteren (den Vorfahren der Howa in Ang-Kowa) habe die ganze Insel den zuerst von Marco Polo bezeugten Namen Madagas-car erhalten, worin *car, čar* ein von den indischen Banïanen hinzugefügtes Affix mit der Bedeutung ‚Bewohner' darstelle. Wir fügen hinzu, dass die meisten Ausdrücke für Hausthiere im Malagaš dem Kreise der Bantu-Sprachen entstammen und dass die Suaheli noch heutzutage Madagaskar nie anders benennen als Búki oder (mit Localsuffix) Bukí-ni. Aber auch auf der grossen Seekarte des Vaz Dourado a. 1580 heisst die Insel ilha Buqui. — Fr. Müller hat im Sprachschatz des Malagaš dem Batta verwandte Elemente gefunden; wir möchten unserseits hinzufügen, dass auch merkwürdige Uebereinstimmungen mit der Sprache der Dayak vorhanden sind und dass eine wichtige Eigenschaft, die Neigung zu vocalischem Abschluss der Wörter, das Malagaš verbindet mit den Dialecten von Çelebes, Buru, Ambon und Çeram; es scheinen somit die nördlichen Gestade der Sundasee zu beiden Seiten der Makassarstrasse das Ausgangsgebiet der madagassischen Malayen darzustellen. — Terrien de Lacouperie (*Journ. of the As. soc.* xix, 413—494, London 1887) glaubt in den auf Formosa gesprochenen Dialecten eine starke Mischung mit Elementen der monosyllabischen Šan- und Miau-tse-Sprachen wahrzunehmen; er hat aber leider nicht ein einziges concretes Beispiel für diese Annahme vorgebracht. Im Gegentheil, die Vocabularien bezeugen (abgesehen von einigen Lehnwörtern aus dem Sinischen) die völlige

Unvermischtheit der malayischen Sprachen Formosas und deren nächste Verwandtschaft mit der Gruppe der auf den Philippinen (sowie in Čampâ?) gesprochenen Sprachen — eine Thatsache, welche bereits in überzeugendster Weise von H. C. v. d. GABELENTZ und von FR. MÜLLER erhärtet worden ist.

The date of the poet Mâgha.

By

Joh. Klatt.

Regarding the date of the poet Mâgha, nothing certain is known at present, though various conjectures have been put forward. Professor Jacobi, the scholar who has last discussed the question *ante,* vol. iii, p. 144 ff., attempts to prove from internal evidence that he was older than Bâṇa and Subandhu, and thus cannot have lived later than in the middle of the sixth century. But, in the Prabhâvakacharitra of the Jainas, there is a tradition, never yet published, in which Mâgha is said to be the cousin of Siddharshi. The latter composed the Upamitabhavaprapañchâ kathâ, according to the colophon of that work, in Vikrama Saṁvat 962 (A. D. 906). This is the final result of my researches; I now proceed to give the tradition in extenso.

I.

In the Prabhâvakacharitra, Śṛiṅga xiv, verses 3 and 156, the prince of poets *(kavîśvara)*, Mâgha, is mentioned as a relative and contemporary *(bandhu* and *sahaja)* of Siddha, and as a descendant of Suprabhadeva.[1] In Gurjaradeśa, in the town of Śrîmâla, the

---

[1] Śrî Siddharshi[ḥ] śriyo deyo[â]d viyâmadhyânadhâmabhûḥ |
nirgraṁthagraṁthatâm âpur yadgraṁthâḥ sâṁpû[pra]taṁ bhuvi || 1.
Suprabhaḥ pûrvajo yasya suprabhaḥ pratibhâvatâ [taḥ] |
ba[ṁ]dhur baṁdhurabhâgyaśrîr yasya Mâghaḥ kavîśvaraḥ || 3.
śrîmat- Suprabhadevabh[n]irmmalaksha[ku]llâlaṁkârachûḍâmaṇiḥ
śrîman- Mâghakaḥ[v]îśvarasya sahajaḥ prekshâparîkshânidheḥ | . . 156.

Prabhâvakacharitra says, reigned King Charmalâta. His prime minister *(mantrin)* was the above-named Suprabhadeva, who in his youth had been a friend *(bâlamitram)* of king Bhoja. Suprabhadeva had two sons, named, respectively, Datta and Śubhaṁkara; the son of the latter was Siddha, whose history is related in the rest of Chap. XIV.[1]

These notes suffice to identify the Mâgha of the Prabhâvakacharitra with the author of the Śiśupâlavadha, who, at the end of his poem, calls himself the son of Dattaka, and grandson of Suprabhadeva. The king, whose prime minister Suprabhadeva was, is variously named in the different manuscripts of the Śiśupâlavadha, Dharmanâbha, Dharmanâtha, Dharmadeva, Varmalâkhya, Varmalâta, Varmanâma, Nirmalânta (Śiśup., edited by Durgâprasâd and Śivadatta, Bombay 1888, preface, p. 4). In the Berlin Śâradâ MS., written on birch-bark (MSS. or. fol. 1060, leaf 370[b]), and in an other Berlin manuscript (MSS. or. fol. 830, WEBER, *Verzeichniss*, Vol. II, Nos. 1537 and 1549), the form Dharmalâbha occurs, and in a third (MSS. or. fol. 1496), Dharmalâta. Charmalâta in the Prabhâvakacharitra seems to be a mistake for Varmalâta or Dharmalâta.

As regards the authenticity of the Praśasti of the Śiśupâlavadha, it is proved by the fact that it is explained by Vallabhadeva, the oldest commentator, who lived in the first half of the tenth century, and was perhaps even a contemporary of Mâgha.[2]

That Mâgha was a native of Gujarât, is also mentioned in the stories of Merutuṅga and Ballâla (Śiś. ed. Bombay 1888, preface, pp. 1—4), and a tradition to this effect is still current in India. In

---

[1] I do not give the Sanskrit text, as the single manuscript at my disposal is very incorrect. The said MS., which I owe to the kindness of Professor BÜHLER, is now in the library of the India Office (BÜHLER MSS. 1888, No. 298, see *ZDMG.*, vol. XLII, p. 551; Professor BÜHLER's second copy goes only as far as Chap. XI, v. 500).

[2] Kayyaṭa, the grandson of Vallabhadeva, wrote a commentary on Ânandavardhana's Devîśataka, in Kali 4078, i. e., A. D. 977 (*Kâvyamâlâ* I, p. 101, note 4). Mallinâtha, who lived in the fourteenth century, gives no commentary on the Praśasti. Hence Prof. AUFRECHT (*Catal Bodl.*, p. 118[a]) doubted its authenticity.

his poem, Mâgha describes the ocean and Mount Girnâr; and this fact also agrees well with this supposition (*ante* vol. III, p. 145).

The town of Śrîmâla, Bhillamâla or Bhinnamâla (the modern Bhînmâl, in southern Mârvâḍ, close to the northern frontier of Gujarât) was, at the time of Hiuen Tsiang, the capital of the northern kingdom of the Gurjaras; and the astronomer, Brahmagupta, composed there his Siddhânta, A. D. 628 (BÜHLER, *Indian Antiquary*, vol. XVII, p. 192).[1]

That Śrîmâla was the birthplace of Mâgha, is confirmed by a remark to that effect in the colophon of one of the MSS. of the Śiśupâlavadha: *iti śrî-Bhinnamâlavavâstavya-Dattakasûnor mahâvaiyâkaraṇasya Mâghasya kṛitau Śiśupâlavadhe* (Bombay edition 1888, preface, p. 4, note 1). Merutuṅga too, in his Prabandhachintâmaṇi (composed in Saṁvat 1361) calls Mâgha a native of Śrîmâla, and relates that King Bhoja of Dhârâ changed the name of Śrîmâla into Bhillamâla, because the people of Śrîmâla left Mâgha to die in want and distress. Siddharshi, the cousin of Mâgha, says likewise, concerning himself, that he wrote the Upamitabhavaprapanchâ in Bhillamâla, living in the temple of Jina (PETERSON, *3rd Report,* App., p. 148, l. 3 from below).

King Bhoja, who is mentioned in the Prabhâvakacharitra as the friend of Suprabhadeva, grandfather of Mâgha and Siddha, is, of course, not king Bhoja of Dhârâ, who reigned in the eleventh century, but probably the king of Gwalior and Kanauj, whose inscriptions are dated Saṁvat 919 and 933 (HULTZSCH, *ZDMG.*, vol. XL, p. 28).[2]

II.

Before proceeding further, I give the history of Siddha, cousin of Mâgha, according to the Prabhâvakacharitra, because it well illustrates the history of Mâgha and in itself contains many interesting facts.

---

[1] See also Bêrûnî, India I. 153, where the distance of Bhillamâla from Aṇhilvâḍ is correctly given. [G. B.]

[2] See also *Indian Antiquary*, vol. XV, p. 110. [G. B.]

One day, the Charitra asserts, Siddha's mother, seeing her son's young wife weeping, questioned her as to the cause of her sorrow, and in answer was informed that Siddha never came home until after midnight. She tried to calm her daughter-in-law, saying, 'I will warn my son with words both severe and friendly; sleep thou in peace to night, my child, I will keep watch'.[1] When her son the next time came home late at night, she did not open the door, ordering him to seek some place where the doors were kept open at so late an hour. Siddha then went to the Jaina monks, whose doors are always open. They recognised in him a future Prabhâvaka and received him kindly at their monastery. His father tried in vain to dissuade him from becoming a monk; reminding him of his duty to his mother and his wife, and of his large property. Siddha was received into the Jaina community by Gargarshi, who on that occasion is made to relate the list of his preceptors *(gachchhasaṁtati)*, beginning with Vajra, whose pupil, Vajrasena, had four pupils, Nâgendra, Nirvṛiti, Chandra and Vidyâdhara (*Indian Antiquary*, vol. XI, p. 247, No. 17). From the second of these, the Nirvṛitigachchha, to which Sûrâchârya, the teacher of Gargarshi, belonged, is said to have taken its origin.[2]

It is not mentioned in the Prabhâvakacharitra that Gargarshi composed any work; but Siddha, his pupil, is there said to have composed, firstly, a commentary on the Upadeśamâlâ, and secondly, the Upamitabhavaprapañchâ mahâkathâ, in 8 prastâvas. On account of this latter work, he received from the Saṁgha the surname *Vyâ-*

---

[1] sutaṁ svaṁ bodhayishyâmi vachanaiḥ karkaśapriyaiḥ || adya svapihi vatse tvaṁ niśchintâ, 'haṁ tu jâgaraṁ kurve. vv. 33. 34. The tale agrees, in part even to the very words, with the story of the foundation of the Digambara sect (see, for instance, WEBER, *Verzeichniss*, vol. II, p. 975, 'vatse! yady evaṁ tarhi tvam adya svapihi, svayam evâ 'haṁ jâgarishyâmi', and JACOBI, *ZDMG.*, vol. XXXVIII, p. 3).

[2] tachchishya-Vajrasenasyâbhûd vineyachatushṭayî |
Nâgeṁdro Ni[r]vṛitiś Chaṁdraḥ khyâto Vidyâdharas tathâ || 84.
âsîn Nirvṛitigachchhe cha Sûrâchâryo dhiyâṁ nidhiḥ |
tadvineya[ś cha] Gargarshir ahaṁ dîkshâgurus ûvaḥ [tava] || 85.

This Gargarshi is perhaps identical with the author of Karmavipâka and Pâsakakevalî (PETERSON, *3rd Report*, App., pp. 6—7, 212—213).

khyâtṛi 'the expounder'.[1] Both these works exist in old palm-leaf manuscripts. The oldest existing manuscript of the former was written in Saṁvat 1291 (PETERSON, *3rd Report*, App., pp. 25, 130, 172 and 184). The Upamitabhavaprapañchâ bears Saṁvat 962 as the date of its composition (KIELHORN, *Report*, pp. 5—9; PETERSON, *3rd Rep.*, App., pp. 146—153; 3—5; 91, v. 21 and a manuscript was written in Saṁvat 1261 (BÜHLER, *Report on Sanskṛit Mss.* 1874—1875, p. 4). Siddha was also the author of another work, a commentary on the Nyâyâvatâra ('composed by sitapaṭa-Siddhavyâkhyânaka', see KIELHORN, *Report*, p. 89; PETERSON, *3rd Rep.*, App., pp. 34—35, 109);[2] but this is not mentioned in the Prabhâvakacharitra. To another Siddharshi must probably be ascribed the medical text, Siddha-yogamâlâ (*Catal. Decc. Coll.*, 1888, p. 272).

The Prabhâvakacharitra further relates that Siddha's fellow-student, Dâkshiṇyachandrasûri, composed the kathâ Kuvalayamâlâ (*Catal. Decc. Coll.*, p. 207).[3]

The story of Siddha's life then continues as follows. He resolved to go to the country of the Buddhists, in order to study their philosophical works.[4] Against the will of his teacher, he went to the

---

[1] sa voya[chopa]deśamâlâyâ vṛiddhavâlâvavodhinî[ṁ] |
vidadhe 'vahitaprajña[ḥ] sarvajña iva gîrbharaiḥ || 88.
ittham uttejitasvâṁtas tenâsau nirmame vudhaḥ |
ajñadurvodhasaṁbaṁdhâ[ṁ] prastâvâshṭakasaṁbhṛitâḥ[ṁ] || 95.
ramyâm uparimita[upamita]bhavaprapaṁchâkhyo[âṁ] mahâkathâ[ṁ] |
suvodhakavitâṁ c[v]idvaduttatta[utta]mâṁgavidhûnanî[ṁ] || 96. yugmaṁ.
graṁthâ[aṁ] vyâkhyânayogyaṁ yad enaṁ chakre śamâśrayaṁ |
ataḥprabhṛiti saṁgho 'sya vyâkhyâtṛivirudaṁ dadau || 97.

[2] The passage, *tat sâdhavaḥ kṛitakṛipâ* mayi śodhayantu, p. 35, l. 6, which recurs p. 131, v. 2; p. 146, l. 4, proves that this commentary was composed by our Siddha.

[3] ch[s]ûrir Dâkshiṇyachaṁdrâkhyo gurubhrâtâsti tasya saḥ |
kathâṁ Kuvalayâmâlâṁ chakre śṛiṁgâranirbharâ[ṁ] || 89.

[4] tarkagraṁthâ mayâ 'dhîtâḥ sve 'pare 'pî 'ha ye sthitâ[ḥ] |
bauddhapramâṇaśâstrâṇi na syus taddeśam aṁtarâ || 100.
âpaprachchhe guruṁ samyagvinîtavachanais tataḥ |
prâṁtarasthitadeśeshu gamanâyo 'nmanâyitaḥ || 101.

town of Mahâbodha (or Mahâbauddha), which belonged to the Buddhists, studied their sacred books, astonished them by his sagacity and quick understanding of their scriptures and finally embraced their religion.[1] In course of time he returned to his former teacher, Gargasvâmin, and was kindly received by him. Garga put into his hands the Lalitavistarâ, a commentary on Chaityavandanasûtra by Haribhadra. The perusal of this book re-converted Siddha to Jainism.[2]

This account of the Prabh.-char. seems to be confirmed by the colophon of a manuscript, (written in Saṁvat 1291), of Siddha's commentary on the Upadeśamâlâ, in which Siddha is called Jaina-Jaimini-Kaṇabhuk-Saugatâdidarśanavedin (PETERSON, *3rd Rep.*, App., p. 172). — Two pupils of Haribhadra's (died Saṁvat 585), Haṁsa and Paramahaṁsa, are also said to have gone to a Buddhist teacher, paraśâsanarahasyagrahaṇârtham (*Ind. Antiqu.*, vol. XI, p. 247b, No. 24), and even in the 12th century of our era, Vîrasûri is said to have disputed with the Buddhists and defeated them at Mahâbodhapura (Prabh.-char., Śṛinga 20, v. 30).

[1] ity uditvâ praṇamyâtha sa jagâma yathepsitaṁ |
Mahâvodhâbhidhâvo[au]ddhapuram avyaktaveshabhṛit || 113.
kuśâgrîyamates tasyâkleśenâpi pravodhataḥ |
vidvaddurbhedaśâstrâṇi teshâm âsîch chamatkṛitiḥ || 114.
śanair bhrâṁtamanovṛitti[r] vabha[û]vâ 'sau yathâtathâ |
tadîyadîkshâm âdatta jainamârgâtinispṛihaḥ || 117.

dhyâtvety uttha[â]ya gurubhis taṁ niveśyâsanerppitâ |
chaityavaṁdanasûtrasya vṛittir lalitavistarâ || 125.
ûv[ch]uś cha yâvad âyâma[ḥ] kṛitvâ v[ch]aityanatiṁ n[v]ayaṁ |
graṁthas tâvad ayaṁ th[v]îkshya ity uktvâ te 'gaman vahiḥ || 126.
tata[ḥ] Siddhaś cha taṁ graṁthaṁ vîkshamâṇo mahâmatiḥ |
vyamṛiśat kim akâryaṁ tan mayârabdham achiṁtitaṁ || 127.
ko 'nya eva[ṁ]vidho mâdṛig aviv[ch]âritakârakaḥ |
svârthabhraṁśî y[p]arâkhyânair maṇi[ṁ] kâchet[n]a hârayet || 128.
mahe[o]pakârî sa śrîmân Haribhadraprabhur yataḥ |
madartham eth[v]a yenâm[s]au graṁtho 'pi niramâpyata || 129.
âchâryâ[a]- Haribhadro me dharmavodhakaro guruḥ |
prastâve 'bhâvato haḥ[ṁ]ta sa evâdye niveśitaḥ || 130.
anâgataṁ parijñâya chaityavaṁdanaṁ[a]saṁśrayâ |
madartha[ṁ] nirmmitâ yena vṛittir laṁbhitathi [lalitavi]starâ || 131.
visha[ṁ] vinirddha[û]ya kuvâsanâmayaṁ vyavîchacha [chîcha]rad yaḥ kṛita[kṛi]payâ madâśaye |
achi[ṁ]tyavîryeṇa suvâsanâsudhâṁ namo 'stu tasme[ai] Haribhadrasûraye || 132.

Siddha himself composed verses 130—132. For they occur in the Praśasti of Upamitabhavaprapañchâ (PETERSON, *3rd Report*, App., p. 148), and v. 132 is also to

III.

We pass now to the question of the age of Siddha. As the Prabhâvakacharitra contains no date in the chapter belonging to Siddha, we give here a complete list of the chronological dates contained in the latter part of that work.

Śṛiṅga 9, Haribhadra, no date.

Śṛiṅga 10, Mallavâdin, author of the Padmacharita, with the date 884 Vîra.

11. Bappabhaṭṭi, Saṁvat 800—895.

12. Mânatuṅga, author of the Bhaktâmarastotra, in the time of the poet Bâṇa and King Harsha.

13. Mânadeva, author of the Śântistavana.

14. Siddha vyâkhyâtṛi.

15. Vîragaṇi, Saṁvat 938—991, in the time of King Châmuṇḍa of Aṇahillapura (v. 105), who reigned Saṁvat 944—971, according to Merutuṅga. The dates of Vîragaṇi's birth, consecration and death are contained in vv. 164—165:

> vasuvahninidhau 938 janma vrata[ṁ] vyomavasugrahe 980 |
> i[ṁ]dunaṁdagrahe varshe 991 'vasânam abhavat prabhoḥ || 164.
> gârhasthyam abhavat tasya dvichatvâriṁśataṁ samâḥ |
> ekâdaśa vrate 'thâyus tripa[ṁ]châśa[t sa]mâ abhût || 165.

16. Śântisûri, surnamed Vâdivetâla, of the Thârâpadragachchha, in the time of King Bhîma of Aṇahillapura, who reigned Saṁvat 1078—1130, and of King Bhoja of Dhârâ (vv. 5, 44). He was the author of an Uttarâdhyayanasûtraṭîkâ, died Saṁvat 1096 (v. 130).

17. Mahendra, teacher of Śobhana. — Dhanapâla.

18. Sûrâchârya, in the time of the Kings Bhîma and Bhoja.

19. Abhayadeva, the commentator.

---

be found in the Praśasti of the commentary on the Upadeśamâlâ (ib. pp. 130 and 184). From these verses Professor LEUMANN has inferred that Haribhadra was the actual teacher of Siddha, and must therefore have lived in the second half of the ninth century. But, from the context, it is clear that Siddha did not know Haribhadra himself, but was converted merely by means of the book which he had written.

20. Vîrasûri, of the Khaṇḍellagachchha, in the time of King Jayasiṁha-Siddharâja (Saṁvat 1150—1199).

21. Vâdi-Devasûri, born Saṁvat 1143, died Saṁvat 1226.

22. Hemachandra, born Saṁvat 1145, died Saṁvat 1229.

Here we have, beginning with the xv. chapter, an unquestionable chronology, settled by the dates of the patriarchs and the names of the kings, for the period between Saṁvat 950 and the death of Hemachandra. On the other hand, the dates of the predecessors of Siddha are uncertain. In the Prabhâvakacharitra Mânatuṅga is succeeded by Mânadeva, but in the Paṭṭâvalîs of the Kharatara and Tapâ-gachchhas, the order of these two names is reversed; and then follows Vîrasûri, who was contemporary with Devarddhigaṇi (Saṁvat 510), according to the Kharatara list, but who lived about Saṁvat 300, according to the Tapâ list (*Ind. Antiqu.*, vol. xi, pp. 247[b], 252[b]). But, as Mânatuṅga is stated to have been contemporary of the poet Bâṇa and of King Harsha, he must have lived at the beginning of the seventh century of our era.

It is evident therefore, from the foregoing, that we cannot determine the age of Siddha and Mâgha from the Prabhâvaka-charitra alone. But all mere conjectures are unnecessary, because Siddha himself, as already stated, fixes his own time saying in the Praśasti of the Upamitabhavaprapañchâ kathâ, that he finished that work at Bhillamâla, in the year Saṁvat 962, jyeshṭhe sitapanchamyâṁ punarvasau gurudine (PETERSON, *3rd Report,* App., p. 149; KIELHORN, *Report,* p. 9). According to the calculations of Professors JACOBI and KIELHORN, the astronomical facts connected with the date are correct. It corresponds to Thursday, the 1st of May 906 A. D. (*ZDMG.*, vol. xliii, 1889, p. 348, note 1; *Ind. Antiqu.,* vol. xviii, 1889, p. 87, note 3).

IV.

The year 906 of our era would consequently fall in Mâgha's time, or, at least come close to it. But against this assumption it may be urged that the poet is quoted by authors, who lived much earlier.

1. To Udbhaṭa (2nd half of the eighth century) is ascribed the verse, 'tâvad bhâ Bhâraver bhâti yâvan Mâghasya nodayaḥ', in *Târânâtha's Vâchaspatya sub voce* Mâgha. But this single verse, which has not, as yet, been traced in any of Udbhaṭa's works, seems not to be of much weight.[1]

2. The verse of the Śiśupâlavadha, *madhye samudraṁ kakubhaḥ piśangîr* (III, 33) is quoted in the Abhidhâvṛittamâtṛikâ of Mukula (about 875—900 A. D., see BÜHLER, *Det. Report*, p. 66).[2]

3. Four verses of the Śiśupâlavadha are quoted in Vâmana's Kâvyâlaṁkâravṛitti (JACOBI, *ante*, vol. III, p. 141, note 3). The age of Vâmana has not yet been fixed. Only this is certain, that he is quoted by Abhinavagupta (beginning of the XI. century), who says, that Ânandavardhana composed a verse with reference to Vâmana. Vâmana is therefore earlier than Ânandavardhana, who, according to the Râjataraṅgiṇî, was a contemporary of King Avantivarman of Kaśmîr (855—884 A. D.), but, according to Professor PISCHEL, seems to have been the teacher of Abhinavagupta (Rudraṭa's Çṛṅgâratilaka, ed. by PISCHEL, introd., p. 22). There is no other reason to identify the rhetorician Vâmana with the minister of King Jayâpîḍa (779—813 A. D.), than the present tradition of the Kaśmîrian Paṇḍits (BÜHLER, *Det. Report*, p. 65). Professor JACOBI thinks it important, that Vâmana does not quote the Murârinâṭaka or Ratnâkara, and therefore he believes him to be older than either.

4. Two verses of the Śiś. (V, 26 and III, 53) are quoted in the 2nd uddyota of Ânandavardhana's Dhvanyâloka[3] (see the new Bombay edition of the Śiś., preface, p. 4).

---

[1] In the Subhâshitârṇava the verse is not ascribed to Udbhaṭa, but is anonymous (BÖHTLINGK, *Indische Sprüche*, 2. ed., vol. 3, No. 5487). The verse certainly does not occur in Udbhaṭa's Kâvyâlaṁkârasaṁgraha, as Professor PISCHEL informs me (see also Rudraṭa's Çṛṅgâratilaka, ed. PISCHEL, introd., p. 6).

[2] I have to thank Professors BÜHLER and PISCHEL for this quotation.

[3] The part of the 2nd uddyota of the Dhvanyâloka hitherto printed in the Kâvyamâlâ, does not contain the quotations, as Professor JACOBI tells me; but Professor PISCHEL has found the quotations in a manuscript (BÜHLER, *Det. Report*, No. 257, leaf 153a), vide infra.

5. Finally Mâgha is quoted in two couplets, ascribed to Râjaśekhara (see Karpûramanjarî, in the Kâvyamâlâ, Bombay 1887, preface, pp. 7 and 10, and JACOBI, *ante,* vol. III, p. 134, note 1). Râjaśekhara lived about the first quarter of the X. century, as has been proved by FLEET (*Ind. Antiqu.,* vol. XVI, 1887, pp. 175—178).[1]

V.

Though the quotations, given above (pp. 9—10, sub 1—5), raise doubts, they seem hardly sufficient to make us reject the tradition

---

[1] Professor PISCHEL has had the great kindness to note for me the quotations from Mâgha, which are contained in about twenty rhetorical works; and I take this opportunity of publicly thanking him for the trouble which he has taken in my behalf.

The works and authors which mention Mâgha are the following: Alaṁkâraratnâkara, Alaṁkâraśekhara, Bâlakṛishṇa, Daśarûpâvaloka, Ânandavardhana, Hemachandra's Alaṁkârachûḍâmaṇi, Kâvyaprakâśa, Kavidarpaṇavṛitti, Kâvyaprakâśanidarśana, Amarachandra's Kaviśikshâ, Kuvalayânanda, Mukula, Rudraṭa, commentary (now printed in the Kâvyamâlâ), Ruyyaka's Alaṁkârasarvasva, Sâhityadarpaṇa, Śiśuprabodha, Jayaratha's Udâharaṇa, the younger Vâgbhaṭa.

Professor PISCHEL has also communicated to me the following couplets concerning Mâgha:

Mâghaś Śiśupâlavadhaṁ vidadhat kavimadavadhaṁ vidadhe |
Ratnâkaras svavijayaṁ Haravijayaṁ varṇayan vyavṛiṇot ||

(Alaṁkâravimarśinî, BÜHLER, No. 230, fol. 171 b); and

Murâripadachintâ chet tadâ Mâghe matiṁ kuru |

(Anargharâghava, in the Kâvyamâlâ, p. 1, note; see also Subhâshitaratnabhâṇḍâgâram, Bombay 1886, p. 53, sub voce Murâri).

It is noteworthy that Murâri, and not Mâgha is quoted by Ratnâkara (middle of the ninth century), at any rate, as far as is at present known.

Mâgha is further quoted in Somadeva's Yaśastilaka, composed A. D. 959 (PETERSON, *2nd Report,* p. 45); in a verse ascribed to Dhanapâla, A. D. 972 (AUFRECHT, *ZDMG.*, vol. XXVII, p. 41); in Halâyudha's Chhandovṛitti, composed in the time of King Muñja, second half of the tenth century (WEBER, *Ind. Studien,* vol. VIII, p. 196); in Dhanika's Daśarûpâvaloka, composed under the same king (Daśarûpa, ed. HALL, p. 198, v. 80; BÜHLER, *Sitzungsber. d. phil.-hist. Cl. d. Wien. Akad.,* vol. CXVI, p. 622); in Bhoja's Sarasvatîkaṇṭhâbharaṇa, first half of the eleventh century (AUFRECHT, *Catal. Bodl.,* p. 208 b); in Kshemendra's Auchityâlaṁkâra, composed under King Ananta of Kaśmîr, A. D. 1029—1064 (PETERSON, *JBBRAS.,* vol. XVI, p. 176).

of the Jainas. But they make it necessary to place the composition of the Śiśupâlavadha a few decades earlier than the year 906 A. D. Nor is this impossible.

For first, Mâgha was probably older than Siddha, because Mâgha's father was the elder of the two brethren.

Secondly the assertion of the Prabhâvakacharitra, that Siddha composed the Upamitabhavaprapañchâ before going to the Buddhists, is refuted, at it seems, by the colophon in which he praises Haribhadra as the teacher who delivered him 'from the poison of the heresy' (of Buddhism). From this we may venture to infer, that Siddha had already made the journey and was an old man, when he composed the Upamita°, in A. D. 906, while Mâgha, on the contrary, may have written his poem in his youth.

Hence follows the possibility of Mâgha's being a contemporary of King Bhoja of Gwalior (A. D. 862 and 876, above p. 3). The later tradition of Mâgha's meeting with King Bhoja of Dhârâ may rest upon his being mistaken for the Bhoja of Gwalior.

Finally, we may believe that Mâgha was, in his youth, already famous enough to be cited as an authority in rhetorical works. This opinion is confirmed, to a certain degree, by the stories of Merutuṅga and Ballâla concerning the honours done to Mâgha by King Bhoja.

But we cannot hope that all doubts as to the truth of the Jaina tradition will be removed, until all the old writers on poetics have become known, and until it has been proved that Mâgha is not quoted by them.

Anzeigen.

PAṆḌIT DÎNANÂTHA VIDYÂLAṄKÂRA. *The Vivâda-ratnâkara, a treatise on Hindu Law by Chaṇḍeśvara;* edited by —. Calcutta, 1885—1887. *Bibl. Ind.,* Nos. 549, 550, 588, 592, 599, 619, 630.

The learned editor of this useful and important work, in the Sanskrit Preface prefixed to it, refers to the fact that Chaṇḍeśvara, the author of the Vivâdaratnâkara, made a present of his own weight in gold to an assembly of Brahmans in the year rasaguṇabhuja-chandraiḥ sammite śâkavarshe, i. e. A. D. 1314. This statement has been taken apparently from the Praśasti to the Vivâdaratnâkara (pp. 670, 671). It had been used previously, as a means of fixing the date of that compilation, in Rajkumar Sarvadhikari's volume of Tagore Law Lectures, published in 1882. Mr. Sarvadhikari, referring to a 'Sanskrit College MS.', quotes it from Chaṇḍeśvara's Preface to his work, whereas the present edition of the Vivâdaratnâkara, which is founded on three good MSS., has it at the close of the work only. This no doubt is its proper place, but the reading *uttaraḥ Somanâthaḥ* (p. 671) requires to be changed into Mr. Sarvadhikari's reading *uttaram Somanâthât,* the meaning being that the liberal act in question took place 'north of Somnath', which place has not been identified. Chaṇḍeśvara was the prime minister of king Harasiṃhadeva of Mithilâ (Tirhut), the renowned conqueror of Nepal, and Mr. Sarvadhikari has collected from other sources evidence tending to show that the reign of that monarch falls in the early part of the fourteenth century. The predecessors again from whose works Chaṇḍeśvara has

drawn or whose opinions he objects to, are all of them standard writers of the earlier centuries of the middle ages of India. Thus e. g. he mentions Asahâya, Medhâtithi, the earliest Commentator of Manu, Vijñâneśvara's Mitâksharâ, Halâyudha, and Lakshmîdhara's Kalpataru. We may note here by the way that Mr. Sarvadhikari has fallen into an error when he places Lakshmîdhara 'between Chaṇḍeśvara (1314 A. D.) and Mâdhava (1361—1375)', and when he makes out Chaṇḍeśvara to have been contemporaneous with Pratâpa Rudra, the author of the Sarasvatîvilâsa. Lakshmîdhara, as pointed out by Mr. Sarvadhikari himself, is frequently referred to in the Vivadaratnâkara, and the Pratâpa Rudra, who wrote the Sarasvatîvilâsa, has been identified by Mr. Foulkes in his edition and translation of the Dâyabhâga section of that work, with the Gajapati King of Orissa, who reigned in the beginning of the sixteenth century A. D. Nor is Mr. Sarvadhikari right in referring the composition of the Madanapârijâta to the year 1231, and in identifying that work with the Pârijâta quoted by Chaṇḍeśvara.[1]

The Vivâdaratnâkara is one of the most comprehensive works of its kind, and simply invaluable as a collection of numerous Smṛiti texts never published hitherto. Together with other works of the Mithilâ school, which is among the earliest law schools of India, it has been used very largely by the writers of the Bengal school, as may be seen e. g. from COLEBROOKE's Digest. The print under notice does much credit to the care and industry adhibited by the editor. The text as printed by him is readable throughout, and we have noted a comparatively small number of misprints only. A MS. preserved in the Library of the Asiatic Society of Bengal has served as the principal foundation of this edition, but the editor has noted likewise the more important *variae lectiones* of two other MSS., and has added explanations of his own of a number of rare and obscure terms.

---

[1] See, on this point, the Introduction to Professor BÜHLER's Manu, S. B. E. xxv, p. cxxv, note 2.

For the Smṛiti texts quoted in the Ratnâkara, the editor migh, have availed himself advantageously of the printed editions of the Smṛitis and of other Dharmanibandhas besides the Ratnâkara. The following are some of the corrections suggested by adopting this method. P. 46, text of Kâtyâyana, for *abhyarditena* read *abhyarthitena.* P. 53, Manu, for *kṛitavyayaḥ* read *kṛito vyayaḥ;* see Manu VIII, 166. P. 55, Bṛihaspati, for *ujjâmâdikam* in the text and Commentary, read *uddhârâdikam.* P. 69, Kâtyâyana, for *viṇmûtrasaṃjñâ* read *viṇmûtraśaṅkhâ.* The former reading is supported by the Commentary however. P. 196, Nârada, for *avîkshitam* read *avikshatam;* see Nâradasmṛiti IX, 2 (P. 160). The Commentary explains *avîkshitam* by *aparîkshitam.* This shows that the reading *avîkshitam* is not a mere misprint; but the other reading is required by the sense and corroborated by the Vîramitrodaya, COLEBROOKE's Digest and other Lawbooks. P. 209, Manu, for *śûnyâṃś cha vanagocharân* read *anyâṃś cha vanagocharân;* see Manu VIII, 260. P. 345, Kâtyâyana, for *naraḥ* read *nṛipaḥ.* P. 354, Vishṇu, for *gṛihakuḍyâdyupajño* read *gṛihakuḍyâdyupabhettâ;* see Vishnu V, 108. P. 354, Vishṇu, for *na cha tân yajyât* read *na cha tâñ jahyât;* see Vishṇu V, 114. P. 356, Yâjnavalkya, for *vṛikshakshudrapaśûnâṃ* read *vṛishakshudrapaśûnâṃ*; see Yâjñavalkya II, 236. The clause *kshudrapaśûnâm* shows that *vṛisha* is the true reading, though Chaṇḍeśvara must have read *vṛiksha*, as may be gathered from his gloss on this text. P. 360, Yâjñavalkya, for *ashṭaśato* read *ashṭaguṇo;* see Yâjñavalkya II, 239. P. 443, Hârîta, for *sûtrasavanam anishṭvâ nâvaset* read *anusavanam ishṭvâ vaset.* P. 446, Nârada, for *svabhagaṃ* read *subhṛiśaṃ;* see Nâradasmṛiti XII, 88 (P. 185). P. 615, Nârada, the second and third lines seem to be wrong and to have been inserted by an interpolator; see Nâradasmṛiti XVI, 7 (p. 215).

J. JOLLY.

J. EPPING, S. J., *Astronomisches aus Babylon oder das Wissen der Chaldäer über den gestirnten Himmel.* Unter Mitwirkung von P. J. N. STRASSMAIER, S. J. Mit Copien der einschlägigen Keilschrifttafeln und anderen Beilagen. Freiburg, HERDER, 1889.

Dass die astronomischen Kenntnisse der Alten aus Babylonien stammen, war eine allgemeine Ansicht bei den Schriftstellern des Alterthums und wird von Herodot ausdrücklich bezeugt. Es ist daher nicht zu verwundern, dass schon unter den ersten babylonisch-assyrischen Keilschrifttafeln, welche von Sir HENRY LAYARD in Kujundschik entdeckt und nach Europa gebracht wurden, sich zahlreiche Nummern vorfanden, welche Berichte über Beobachtungen von Mond und Sonne und von anderen Gestirnen enthielten. Die erste derartige Inschrift veröffentlichte HINCKS in den *Transactions* der irischen Akademie vom Jahre 1856. Es bedurfte aber erst mehrerer Jahre, bis, hauptsächlich durch die Bemühungen Dr. OPPERT's und Prof. SAYCE's, der wahre Charakter dieser Aufzeichnungen erkannt wurde, die sich als astrologisch entpuppten, wobei die absolut nothwendigen Angaben für eine astronomische Berechnung fehlten.[1] War man somit damals in der berechtigten Hoffnung, es werde gelingen, die berühmte babylonische Astronomie auf Grund der genannten Documente zu reconstruiren, gründlich enttäuscht, so gaben doch mehrere Angaben bilinguer Texte, unter denen sich schon früh Listen von Monatsnamen gefunden hatten, sowie vor allem die unzweifelhafte Aufzeichnung einer Sonnenfinsterniss in den 1862 von Sir HENRY RAWLINSON entdeckten Eponymencanones die volle Berechtigung, das Nachsuchen nach wirklich astronomischen Inschriften nicht aufzugeben. Erfolggekrönt waren endlich die Bemühungen Pater STRASSMAIER's, der zuerst von der letzten von G. SMITH erworbenen und 1876 ihs British-Museum gebrachten Sammlung einige Inschriften rein astronomischen Inhalts copirte, denen sich später

[1] Heutzutage kennen wir freilich ein paar datirte derartige astrologische Berichte, z. B. 83, 1—18, 286 und 287.

ähnliche von SPARTALI und von RASSAM erworbene anreihten. In der richtigen Erkenntniss des eminenten Werthes dieser Denkmäler gewann STRASSMAIER zu weiteren Untersuchungen die Mitarbeiterschaft des Astronomen Jos. EPPING und konnte schon 1881 auf dem internationalen Orientalisten-Congresse zu Berlin eine Frucht ihrer gemeinsamen Studien [1] vorlegen, wodurch unter Anderm mit Hilfe einer Planetenbeobachtungen enthaltenden Tafel der 1. Nisan des Jahres 189 der seleukidischen Aera = Jahr 125 der arsacidischen als der 25. März des Jahres 123 v. Chr. bestimmt wurde (wobei geschichtlich höchstens noch ein Unterschied von ± 1 Jahr zulässig sein könnte).

Die Fortsetzung und den vorläufigen Abschluss seiner neunjährigen Arbeiten legte Pater EPPING in dem vorliegenden Buche nieder, in dem er nicht nur das Mass der vorausgesetzten Kenntnisse des Lesers auf das geringste reducirte, sondern auch durch eine höchst anschauliche genetische Entwicklung seiner und STRASSMAIER's Entdeckungen und durch gewinnende Darstellung die Lectüre desselben zu einer anziehenden gemacht hat.

Auf ‚einleitende Bemerkungen über astronomische Keilinschriften' aus der Feder P. STRASSMAIER's folgt zunächst die Erklärung dreier aus dem Keilschrifttext transscribirter Tabellen zur Berechnung des Neumondes, aus denen sich auf den ersten Blick arithmetische Reihen ergeben, womit allein schon die Annahme rechnungsmässig niedergelegter Beobachtungen seitens der Babylonier bewiesen ist. Cap. III gibt drei inschriftliche Tabellen von Mond-Ephemeriden für die Jahre 188, 189 und 201 der Seleukiden-Aera nebst ausführlichen Datumsbestimmungen, einer Liste der verzeichneten Finsternisse und einer auf die Angaben der letzteren und die Zeitabstände zwischen Neumond und Neulicht basirten, bis auf den Zeitraum von 1—6 Monaten detaillirten, indirecten Beweisführung, dass bei Annahme einer Verschiebung der seleukidischen Aera von der christlichen (nach obiger Angabe) um ± 7 Jahre kein Theil der von OPPOLZER mitgetheilten ‚periodischen' Finsternisse sich mit den babylonischen

[1] *Stimmen aus Maria-Laach* XXI, 277 ff.; vgl. *Verh. Or.-Cgr. Berl.*, I. Theil, S. 70.

Aufzeichnungen deckt. Besonders hervorzuheben dürfte in diesem Capitel (§. 3, bes. S. 47 ff.) die Methode sein, die Verfasser schliesslich dazu zwingt (S. 61), die babylonischen Zahlenangaben zur Zeit des Neumondes nicht als Elongations-, sondern als Zeitgrade (= 4 Minuten) zu deuten. Wie innig die Arbeit des Assyriologen hier zum Theil mit der des Astronomen Hand in Hand gehen musste, um zu einem befriedigenden Resultate zu führen, geht besonders aus §. 7, ‚die Bedeutung der Zahlenangaben bei den Finsternissen,' hervor, zu deren Bestimmung eine weitläufige Correspondenz der Verfasser nöthig war: die einfache Transscription und philologische Uebersetzung der keilinschriftlichen Ideogramme einerseits, ihre Auffassung als astronomische Termini anderseits.

Das gleiche zeigt sich bei Betrachtung des vierten Capitels, über die babylonischen Planeten-Ephemeriden, welches das längste und bei weitem interessanteste des ganzen Werkes bildet. Wir müssen uns in dieser knappen Anzeige darauf beschränken, die hauptsächlichsten der hier erzielten Resultate zusammenzufassen, als welche etwa die folgenden gelten können: 1. Die Babylonier gaben die Daten für Constellationen von Planeten mit Ekliptiksternen (sogenannten ‚Normalsternen') an, sei es dass blos die Namen dieser Sterne oder die der betreffenden Ekliptiksterngruppe erwähnt wurden. Zur Erhärtung und Einzelerklärung dieses Satzes führt Verfasser 28[1] derartige Constellationen für die Jahre 189 und 201 SA. auf, welche zuerst übersetzt und dann vom astronomischen Standpunkte aus sachlich erklärt werden. 2. Die Babylonier bezeichneten die heliakischen Auf- und Untergänge der äusseren Planeten Mars, Jupiter und Saturn, und zwar den Aufgang durch *namir*, den Untergang durch šu = *erib* (S. 141). 3. Sie bemerkten desgleichen, und durch dieselben Ideogramme, die heliakischen Auf- und Untergänge der inneren Planeten Venus und Merkur. Besonders interessant ist zu verfolgen, wie Verfasser durch seine ersten tastenden Versuche, dem babylonischen Planetentext einen Sinn unterzulegen, von der un-

[1] Vgl. über diese Zahl S. 187.

richtigen, auch 1881 noch von Oppert vertheidigten[1] Gleichung GUT-TU = Jupiter abkam und durch die Mittelstufe der gleichfalls unrichtigen Gleichung GUT-TU = Mars endlich zur richtigen Erklärung von GUT-TU = Merkur gelangte (S. 112 f.). 4. Die Babylonier bezeichneten die ‚Opposition‘ mit der Sonne, d. h. das Aufsteigen der äusseren Planeten am östlichen Himmel kurz nach Sonnenuntergang mit *ina í-a;* 5. sie deuteten die Kehr- oder Stationspunkte derselben Planeten durch uš = *emid* an. 6. Sie besassen eine Reihe von Sterngruppen in der Ekliptik, von denen zwölf, soweit assyriologisch erklärbar, grossentheils in ihren Namen und bis auf einige Grade auch in ihrer Ausdehnung unseren Thierkreis-Sternbildern entsprechen. Endlich 7. sie bestimmten die heliakischen Auf- und Untergänge des Sirius und 8. die Anfangstermine der astronomischen Jahreszeiten, vermuthlich vom Herbstäquinoctium ausgehend. Wenn wir dazu noch die genaue Veröffentlichung, Transscription und Uebersetzung der beiden Tafeln Sp. Nr. 128 und 129, eine kritische Zusammenfassung der chronologischen und astronomischen Resultate sowie eine Reihe äusserst wichtiger assyriologischer Bemerkungen über Zeit- und Massangaben, die Zeichen des Thierkreises, die Namen von Planeten und anderen Sternen[2] nebst Beigabe einer die betreffenden Ideogramme erklärenden Tabelle erwähnen, so ist damit der Rahmen des Buches aufs knappste erschöpft.

Ueber den astronomischen Theil der Arbeit kann sich Referent kein Urtheil erlauben, würde aber ein solches wohl über die rein philologische Partie des Buches wagen.

---

[1] *Verh. Or.-Cgr. Berl.*, I, 70.

[2] Den [cuneiform] scheint Strassmaier jetzt geneigt, mit dem [cuneiform], d. h. dem Sirius zu identificiren: S. 175, Nr. 8; vgl. des Referenten *Zeitschr.* 1888, S. 251. — Es ist vielleicht verstattet, zu dem dort (S. 249 ff.) gegebenen ‚Nachtrag‘ noch einen weiteren hinzuzufügen, der fernere Studien über den vielbesprochenen Stern erleichtern dürfte. Referent hat denselben neuerdings noch in den folgenden von Kujundschik stammenden Texten gefunden: K. 2132 (s. *Catal.*, p. 411), K. 2253, K. 2310, K. 6121, K. 7274, K. 7931, K. 7952, K. 7992, K. 11092, Sm. 1317, Sm. 1329, Rm. 477, Rm. II 114, Rm. II 174, Rm. II 369; 80, 7—19, 39; 82, 5—22, 512; 83, 1—18, 209 und 317.

Nach dem, was ihm bei der Lectüre der letztgenannten Abschnitte klar geworden ist, zieht er es aber vor, die beiden Herausgeber zu ihren Erfolgen zu beglückwünschen. Und mit Recht kann sich P. EPPING rühmen, dass er ‚diesen alten Astronomen den Ehrenplatz in der Wissenschaft wieder errungen habe, der ihnen in früheren Zeiten eingeräumt worden ist‘. Das moderne, vielbeliebte *‚Chaldaeos ne consulito!‘* war denn doch wohl etwas verfrüht?

London, December 1889.

C. BEZOLD.

Kleine Mittheilungen.

Dr. Stein's discovery of a Jaina temple, described by Hiuen Tsiang. — In his account of the Panjab the Chinese pilgrim Hiuen Tsiang narrates (Beal, *Siyuki*, vol. i, p. 144) that he saw 40 or 50 *li* to the south-east of the hill-town Siṅghapura by the side of ten sacred tanks, a Stûpa built by Aśoka, a deserted Buddhist monastery and a temple of the White-robed heretics. He adds that in that spot, 'the original teacher of the White-robed ascetics arrived at the knowledge of the principles he sought, and first preached the law,' as well as, 'that there was an inscription to that effect.' Some further remarks on the laws and the images of this teacher leave no doubt that the sectarians, settled near Siṅghapura,[1] were Śvetâmbara Jainas. The latter point was first noticed by Professor Lassen, *Indische Alterthumskunde,* vol. iv, p. 670, and his identification has been accepted unhesitatingly by all other Orientalists.

The geographical position of Siṅghapura and of the sacred spot near it has been repeatedly discussed by Sir A. Cunningham. In the *Archaeological Survey Reports,* vol. ii, p. 191 f, he states that Hiuen Tsiang's description of Siṅghapura would fit either Ketâs or Malot in the Salt Range, but gives the preference to the latter town. In his *Ancient Geography,* p. 124 ff, he decides for Ketâs. But, after another tour in the Panjab, he returns (*Archaeological Survey Reports,* vol. v, p. 90) to his first opinion. He again identifies Siṅghapura

[1] I use throughout the form *Siṅghapura* instead of *Siṁhapura*, because Hiuen Tsiang's transcription points to it, and because it occurs in the Lakkâ Maṇḍal Praśasti.

with Malot and further expresses his belief that Ketâs is identical with the site of the Buddhist and Jaina sanctuaries, because it still possesses, a large pool of great sanctity as well as a number of smaller ponds which presumably represent the ten tanks mentioned by Hiuen Tsiang. This view he declares to be further confirmed by the existence of a ruined monastery on a mound 400 feet to the west of the pools, which would correspond to the deserted monastery of Hiuen Tsiang. But in none of the three accounts of Ketâs occurs any mention of Jaina ruins.

The latter circumstance made me suspect long ago that there must be something wrong or wanting in Sir A. CUNNINGHAM's identifications, and I urged at various times friends who resided in the Panja or visited it on archaeological expeditions, to examine carefully the ancient sites in the Salt Range and especially the neighbourhood of Ketâs in order to discover Hiuen Tsiang's Jaina temple and, if possible, the highly important inscription which he mentions. My appeals had, however, no result, until I addressed myself to the present energetic Principal of the Oriental College at Lahore, Dr STEIN, of whose excellent work some account has been given in the pages of this Journal, vol. II, p. 271. Dr STEIN made a trip to Ketâs during the last Christmas holidays, which resulted in the discovery of the temple and moreover made it possible to fix with accuracy the site of Siṅghapura which since the publication of the Lakkâ Maṇḍal Praśasti in the *Epigraphia Indica* has become a place of considerable interest. I give his own account of the journey, translating it from a German letter dated December 28, 1889. He says there:

"I left Lahore on Christmas eve and arrived next morning in Khewra, the terminus of the branch-line of the Sindh Sâgar Railway, which leads to the salt works. From Khewra I intended to start for Ketâs where Sir A. CUNNINGHAM tried to find Hiuen Tsiang's Jaina temple and tanks. The officials in charge of the salt works, were not able to give me much information. So I left Khewra, where, in spite of the great age of the mines, neither inscriptions nor any other antiquities are found, by the Ketâs road which runs up the the steep

south-eastern scarp of the hills. The first village on the plateau of the Salt Range, which I reached, was Rotucha, where the old inhabitants, whom I questioned regarding ancient ruins, pointed without hesitation to the other side of a hill-chain situated in a westerly direction. They asserted that a place, called Mûrti, was found there in the Gamdhala valley, which yielded stone-images and beautifully cut blocks, such as had been taken away a few years ago for the erection of the new bridge at Choya Saidan Shah. As the latter town lies on the road to Ketâs, I rode on and soon convinced myself by ocular inspection that the materials for the bridge, just mentioned, which partly are adorned with relievos, must have been taken from an old temple. I further found similar fine slabs of red sandstone in the gateway of the Ziarat at Saidan Shah, which building seems to date from the times of the Moghuls. On account of these discoveries I resolved to stop for the night in the bungalow at Choya Saidan Shah and to visit Mûrti on the following day. Yesterday in the morning I followed the rivulet which flows from Ketâs down the Gamdhala valley, and was not a little surprised, when after a march of about two English miles my guide showed me the place where all the sculptures had been found in a spot which seems to agree most remarkably with Hiuen Tsiang's description. The bed of the Ketâs brook forms in the narrow and very pitturesque Gamdhala valley a number of small tanks, and at a bend, where there are two larger basins, stands the hill of Mûrti. It rises on a basis of solid sandstone to about one hundred feet above the level of the water, and its top expands into a small plateau, about 225 feet long and 190 broad. On this plateau lies a small mound about 40 feet high and on its west-side an enormous mass of rubbish, marking the site of an ancient temple. Two trenches, about 70 feet long, which run north and west, show where the walls stood, the fundaments of which were excavated eight years ago by order of the Ass^t Commissioner's in order to furnish materials for the bridge near Saidan Shah. Small fragments of richly ornamented capitals and of friezes can be picked up without trouble from the heap of ruins. From the

top of the hill I heard distinctly the murmuring of the brook, which on leaving the chief tank, forces its way between a number of boulders. Dense groups of trees, such as Hiuen Tsiang describes, are reflected in the limpid water of the tanks, which still swarm with fish and frequently attract the sport loving officers of the Jhelam cantonment. On the whole I have not seen in the neighbourhood any place to which Hiuen Tsiang's description, 'altogether it is a lovely spot for wandering forth' would more justly apply. But I anticipate the results of my further excursions of yesterday and of to-day.

In order to ascertain as quickly as possible, if the situation of Mûrti agreed with the distances given by Hiuen Tsiang, I started for Ketâs after a cursory inspection of the plateau and of its surroundings. As I suspected that the small mound on the plateau enclosed Aśoka's Stûpa, which Hiuen Tsiang mentions in the immediate neighbourhood of the Jaina temple, I set, previous to my departure, twenty Kulis to remove the rubbish which covers it. Ketâs which lies about four miles northwest from the Gamdhala valley, I reached about noon. I at once examined the Tîrtha, already described by Sir A. CUNNINGHAM, and the group of ancient temples, called Sat-Ghara. I was soon convinced that there is at Ketâs no group of tanks such as that described by Hiuen Tsiang. For the brook, after leaving the *one* large tank flows downwards in a narrow stony bed. The five tolerably well preserved temples of Sat-Ghara show the Kaśmîrian style, no trace of Jaina architecture. On further inquiries after ancient sculptures, I was conducted to a modern temple which one of the Purohitas of Ketâs built during the Sikh period with stones, brought from Mûrti. It really showed the same square blocks and delicately chiselled ornaments which I had found in Mûrti. To my still greater joy I was shown in the courtyard of the temple of Mahant Sarjû Dâs two richly ornamented stone-pillars which were stated to have come likewise from Mûrti. They have been cut out of the same red sandstone which furnished all the sculptures in the latter place, and they have on two sides deep holes which look as if they were intended for fitting in wooden railings. The sculptures on their

capitals differ, but are decidedly in the Jaina style, showing seated, naked male figures with garlands in their hands. You will understand that they forcibly reminded me of Hiuen Tsiang's 'balustrades of different shapes and of strange character'. In the large Stûpa, situated before the east-front of the Sat-Ghara temples, I believe to recognise the Stûpa of Aśoka which, as Hiuen Tsiang says, lay to the south of the town of Siṅghapura. The completely ruinous state of this monument, which rises to the height of nearly fifty feet, would agree well with Hiuen Tsiang's remark, 'the decorations are much injured'. From this last remark you will see that I consider Ketâs or rather the field of ruins, lying 1—2 miles further north, to be the site of the ancient town, which according to the Chinese pilgrim stood 40—50 li (perhaps 6—7 miles) north-west from the Jaina temple. That Ketâs possessed a greater importance than that derived from its 'Nâga' (sacred tank) is proved by the ruins of ancient forts on the surrounding hills, which would not be necessary for a mere place of pilgrimage.

I slept last night at Dalwal, a large village without any ancient ruins, and rode this morning south-west to Shib Gangâ and Malot, where I inspected the well preserved temples in the Kaśmîrian style. These two places are too distant (10 and 14 miles respectively) from Mûrti and cannot have been the sites of Siṅghapura. Besides the direction to Mûrti (and Ketâs) would not agree. It would be north-east, not south-east as Hiuen Tsiang says.

When I returned in the afternoon to Mûrti, I found that one side of the mound had been laid free, and the rough walls of white sandstone, covered with a layer of mortar, two feet thick, convinced me that the mound was not a natural hillock, but a real Stûpa. I then put the Kulis to work on the south front of the temple. At a depth of not more than one foot beautiful capitals and fragments of pillars turned up and somewhat later a relievo, three feet high, which apparently had adorned the top of a niche or of a Toraṇ. All in all, we found to-day twenty fragments of sculptures."

In a postscript from Lahore Dr STEIN states that he obtained by further excavations on December 29 fifty more fragments of sculptures 'which were deposited in the bungalow at Saidan Shahi pending their transference to the Lahore Museum.' Some pieces, which he brought with him to Lahore, he showed to Mr. KIPLING, the Director of the Museum, who fully agreed with him in considering them to be Jaina sculptures.

It seems to me impossible to deny that Dr STEIN has found Hiuen Tsiang's long looked-for Jaina temple and that he has shown Sir A. CUNNINGHAM's second opinion regarding the site of Siṅghapura to be the correct one. These discoveries possess a very great interest. Whether they will become still more important by the recovery of the curious inscription which Hiuen Tsiang saw, will depend on the result of an application to the Govt of the Panjab for the means to fully excavate the site of Mûrti. I trust that it will be successful. For, ancient Jaina sculptures are not very common in Northern India, and the inscription or inscriptions which will certainly come to light, will be invaluable for the history of the Jaina sect.

G. BÜHLER.

Ueber Vendidad I, 20 (SP.). — Der Grund-Text lautet: *marę̄δām-ća wīϑušhām-ća*. Dazu die Huzvaresch-Paraphrase: [illegible][1] [illegible]. ‚Schlechte Nachrede der Genossen, d. h. die Nachrede der Genossen dieses Ortes machen sie schlecht, d. h. mit Schlechtigkeit befleckt ist dieser Ort.‘ Darnach entspricht [illegible] dem Worte *marę̄δām* und [illegible] dem Worte *wīϑušhām* des Grund-Textes. Das letztere kann nur Genit. plur. von *wīϑuš-* ‚Bekannter‘ sein, so dass die Stelle *marę̄δām-ća wīϑušhām-ća* durch ‚sowohl üble Nachrede (überhaupt), als auch unter Bekannten‘ übersetzt werden muss.

[1] So muss statt des sinnlosen [illegible] gelesen werden, welches durch einen flüchtigen Copisten hieher gerathen ist.

Ueber Vendidad I, 22 und 24 (SP.). — Der Grund-Text lautet: *bāχδīm srīrām ęręδvo-drafšhām — brawaręm-ća usaδas-ća;* was SPIEGEL übersetzt: ‚Bakhdhi, das schöne, mit hohen Fahnen — fressende Thiere.‘ Die Huzvaresch-Uebersetzung dieser Stelle lautet: [Pahlavi text] [1] [Pahlavi text]. ‚Balkh, schön zum Ansehen, mit erhobener Fahne, d. h. sie halten die Fahne hoch erhoben. Es gibt Einige, welche also sagen: sie erheben sie zahlreich, d. h. ziehen sie in die Höhe. — Eine weitausgedehnte (feindliche) Front erscheint oft. Es gibt Einige, welche also sagen: zum Orte kommt eine Reiterschar, sie versteckt sich, (so dass) ihre Front weit ausgedehnt wird.‘

Auffallend ist die Uebersetzung der beiden Worte *brawaręm-ća usaδas-ća* durch das eine Wort [Pahlavi text]. Offenbar hatte der Paraphrast bloss eine Kenntniss der Tradition ohne die Worte zu verstehen. — Nach der Tradition aber lag gewiss der Sinn darin, dass Raubzüge vorkommen, in Uebereinstimmung mit dem Epitheton der Stadt. Ich möchte daher die Stelle *brawaręm-ća usaδas-ća* übersetzen: ‚Plünderung und Fortschleppen in die Fremde,‘ indem ich *usaδah- = ut-saδah- (ut-sadas-)* erkläre.

Ueber Vendidad I, 30 (SP.). — Diese Stelle lautet im Grund-Text: *harojūm jim wiš-haręzanęm.* Dazu die Huzvaresch-Uebersetzung mit einer Glosse: [Pahlavi text] [2] [Pahlavi text]. ‚Harae, welches Stämme loslässt. Und das Stämme-Loslassen besteht darin, dass wir die unseren neun Nächte und (respective) einen Monat lang zurückhalten, sie aber auf einmal (sie) loslassen, (so dass) sie (frei) ziehen.‘

Die Stelle *harojūm jim wiš-haręzanęm* = [Pahlavi text] hat offenbar den Sinn: ‚Haraēwa, welches Stämme (Colonien) entsendet.‘ Diesen

[1] [Pahlavi text] hat hier dieselbe Bedeutung wie ճակատ im Armenischen. Man sagt ճակատ զօրու ‚army drawn up in order of battle‘. Vgl. den Gebrauch von avest. *ainika* und skrt. *anīkā.*

[2] [Pahlavi text] ist, wie schon DE HARLEZ u. A. eingesehen haben, = semit. *ŠBQ*, ist also *šabakanntann* zu lesen.

einfachen Sinn hat der in dogmatischen Anschauungen verrannte Paraphrast so gefasst, dass das Land Haraēwa seine Bewohner bei vorkommenden Verunreinigungen einer kürzeren Procedur, als sie bei ihm zu Hause üblich war, unterzieht, indem es dieselben gleich frei lässt, während sonst nach den Vorschriften des Mazda-Glaubens je nach der Jahreszeit neun Tage oder ein Monat (vgl. Vendidad v, 130) zur Reinigung nothwendig sind. — Dies dürfte der Sinn der Glosse sein, welche allen bisherigen Erklärern (vgl. Spiegel, *Avesta-Comm.* i, 27, Justi, *Handbuch der Zendspr.* 277, 1 Columne) unverständlich geblieben ist.

Friedrich Müller.

Liste der bei der Redaction eingelaufenen Bücher.

Otto Stoll, Die Maya-Sprachen der Pokom-Gruppe. I. Theil: Die Sprache der Pokonchi-Indianer. Wien (Alfr. Hölder) 1888.

G. Budde, Erfahrungen eines Hadschi. Leipzig (F. W. Grunow) 1888.

H. Oldenberg. Die Hymnen des Rigveda, Band I. Berlin (Hertz) 1888.

A. Müller, Orient. Bibliographie, II, 2—3. Berlin 1888.

J. Kirste, Zur Pehlevi-Paläographie. Mit einer Schrifttafel. Wien 1888.

الجزء الثانى من فهرست الكتب العربيّة المحفوظة بالكتبخانة المصريّة

The American Journal of Philology, ed. by Basil L. Gildersleeve. Vol. IX, 3—4, X, 1.

Orta-Oyounou, Théâtre populaire turc, text turc avec transcription et traduction hongroise par Ignace Kunos, Dr. phil. Budapest 1888. Extrait du Journal Nyelvtudományi közlemények de l'Académie d. sc. hongroise.

Merveilles biographiques et historiques ou Chroniques du Cheikh Abd-el-Rahman el Djabarti, traduit de l'arabe par Chefik mansour Bey, Abdulaziz Kahil Bey, Gabriel Nicolas Kahil Bey et Iskender Amoun Efendi. Tome I—III. Le Caire (Brockhaus) 1888.

Arab. Bibel-Chrestomathie, herausgegeben von B. G. Jacob. Berlin, (H. Reuther) 1888.

Keilinschriftliche Bibliothek, Sammlung assyr. und babyl. Texte, in Verbindung mit Abel, Bezold, Jensen, Pusen, Winckler herausgegeben von Eberhard Schrader. Band I. Berlin, H. (Reuther) 1889.

Die Sprüche der Väter (פרקי אבות), herausgegeben und erklärt von Prof. Dr. H. L. Strack. Berlin, H. (Reuther) 1888.

R. SIMON, Beitr. zur Kenntniss der ved. Schulen. Kiel (Haeseler) 1889.

La Legenda di Maometo in Occidente, par ALESSANDRO D'ANCONA. (Estratto dal Giornale storico della letteratura italiana 1889, vol. XIII.)

SIMONSEN D., Sculptures et inscriptions de Palmyre. Copenhague, (Th. Lind) 1889.

ARENDT C., Bilder aus dem häuslichen und Familien-Leben der Chinesen. Berlin, (Reuther) 1888.

NESTLE EB., Syrische Grammatik. Berlin, (Reuther) 1888.

STRACK H. L., 'Aboda Zara, Der Mischnatractat ‚Götzendienst'. Berlin, (Reuther) 1888.

DHRUVA H., The mugdhāvabodha auktika. Bombay 1889.

LUDWIG A., Ueber die Kritik des Ṛgveda-Textes. Prag 1889.

C. SALEMAN und V. SCHUKOVSKI, Persische Grammatik. Berlin (Reuther) 1889.

SOCIN, Arabische Grammatik. Berlin (Reuther) 1889.

Antonii Placentini Itinerarium, ed. Dr. J. GILDEMEISTER. Berlin (Reuther) 1889.

KLAMROTH M., Die fünfzig ältesten Suren des Korans in gereimter deutscher Uebersetzung. (Mit einem Anhange über die übrigen mekkanischen Suren.) Hamburg (Herold'sche Buchhandlung) 1890.

ZIMMERN H. Die Assyriologie als Hilfswissenschaft für das Studium des alten Testamentes und des classischen Alterthums. Königsberg i. Pr. 1889 (Wilh. Koch).

كتاب كليله ودمنه Книга Калилаг и Димнаг. Москва 1889.

KARL SCHMIDT's Geschichte der Pädagogik. Vierte Auflage, bearbeitet von Dr. FRIEDR. DITTES und Dr. EM. HANNAK. Cöthen (Paul Schletter's Erben) 1890.

DIE REDACTION.

Der Quantitätswechsel im Auslaute vedischer Wörter.

Von

Dr. Jos. Zubatý.

(Schluss.)

48. Die Partikel *kílă* kehrt in der Ṛksaṃhitā im Ganzen 12 mal wieder, darunter 6 mal mit folgendem Anlaute zusammengezogen (II, 12, 15, b. VI, 47, 1, a. b. X, 97, 5, c. 159, 4, d. 174, 4, d). Die beiden Varianten *kílā* und *kíla* erscheinen je dreimal, ohne dass die betreffenden Stellen irgend welche Aufklärung über das Vorwiegen der einen oder der anderen Form uns zu geben vermöchten: *kíla* steht vor Doppelconsonanz (X, 10, 13, c) und vor der Cäsur einer Langzeile (X, 111, 3, a. 8, a, beidesmal mit folgender Doppelconsonanz), *kílā* so, dass dessen Schlusssilbe die drittletzte Hebung eines Triṣṭubhstollens bildet (I, 32, 4, d. VII, 33, 4, b. X, 94, 10, a). Man kann also keine Vermuthung darüber wagen, ob in der vedischen Zeit *kíla kílā* nach rein metrischen, oder nach sprachlichen Rücksichten geschieden wurde.

49. *Prá* scheint auch eine Nebenform *prā́* gehabt zu haben; ob im Sinne von dem Nr. 45 bemerkten? Man vergleiche das alte Nomen *prā-vṛ́ṣ-*, wo *prā́* (an *prá+á* ist schwerlich zu denken) die bei *prá* in der Composition so häufige ingressive Bedeutung hat. Auch *prā+vṛ-* gehört hieher (s. das Petersburger Wörterbuch s. v.), so wie *prāvara- prāvárana- prā́vṛta- prā́vṛti-* und vielleicht noch Anderes. In der Ṛksaṃhitā finden wir einmal *prápra* (*prápra vo asmé* | *sváyaçobhir*

ūtí I, 129, 8, a); sonst finden wir *prápră* 3mal zusammengezogen (I, 150, 3. III, 9, 3. VII, 8, 4), *prápra* einmal vor Doppelconsonanz (IX, 9, 2, a), 7mal vor einfacher Consonanz am Versanfang, wo also die auslautende Kürze wohl den jambischen Tonfall verletzt (I, 40, 7, c. 138, 1, a. V, 5, 5, c. 58, 5, b. VI, 48, 1, c. VIII, 69, 1, a).[1]

50. Ein nicht besonders stark beglaubigtes *ivā* führt Benfey aus AS. IV, 4, 7, c an. In der Ṛksaṃhitā kommt nur *ivă* vor, wobei die Schlusssilbe zweimal sicherlich gegen das Metrum verstösst (*madhuçcútaṃ | ghṛtám iva súpūtam* IV, 57, 2, c, *úpa chāyám iva ghŕ̥ṇeḥ* VI, 16, 38, a; über X, 25, 4, d vgl. Benfey II, 51).

51. *Evá, evá*◡, *evá, evám* dürften wohl Varianten einer und derselben Grundform sein; die ersten drei Formen fassten auch die Verfasser des Pada als ein und dasselbe Wort. Doch wollen wir zunächst die Formen *evá evá* in Betracht ziehen. Dieselben kommen in der Ṛksaṃhitā im Ganzen in 161 Belegen vor: darunter 81mal als *evá*, 39mal als *evá*, 41mal so, dass der Auslaut mit dem folgenden Worte zusammengezogen ist (z. B. I, 77, 5, a. 108, 13, a. 124, 6, a. 165, 12, a. II, 13, 8, d. III, 17, 2, c).

Evă ist ein Wort, das vorzugsweise am Anfange eines Satzes, resp. Verses gebraucht wurde. Von allen 161 Stellen machen diejenigen, wo *evă* den Stollenanfang bildet, nicht weniger als 105 aus: und zwar erscheint hier immer *evá*, 29 Stellen abgerechnet, wo das Wort zusammengezogen ist. Nach allem bisherigen erwarten wir natürlich, dass *evá* nur vor einfachen Consonanten stehen wird: man findet aber consequent auch vor Doppelconsonanzen im Versanfang *evá*: so in *evá tvám* V, 78, 8, c, *evá platéḥ* X, 63, 17, a = 64, 17, a, *evá tvā* X, 149, 5, c (*evá triṇāman* AS. VI, 74, 3, c = TS. II, 1, 11, 3, 1, *evá strīṇám* AS. VII, 13, 1, c; Benfey III, 12). Ausserhalb des Stollenanfangs steht *evá* nur 5mal: 4mal bildet die Endung die drittletzte Hebung einer Langzeile (I, 161, 2, c. IV, 33, 6, a. 50, 8, c. VI, 48, 17, c?), einmal die vierte Silbe eines Achtsilblers: *nákir evá*

[1] Ein arisches *prá* wird auch durch das slavische *pra* neben *pro* (*pradědъ praotьcь*) und lit. *prõ* in Schutz genommen; allerdings könnte sl. *pra* auch ein *prōd*, das durch lat. *prōd prō* verbürgt ist, repräsentiren.

yáthā tuám IV, 31, 1, c. Nachdem die Länge hier überall nur dem metrischen Zwange zu verdanken sein könnte, ist es nicht unmöglich, dass der wirkliche Sprachgebrauch bei unserem Worte den langen Auslaut nur am Satzanfange duldete, hier aber auch vor Doppelconsonanzen.

Evá finden wir zunächst vor Pausen: so im Ausgang von Hinterstollen (X, 120, 9, b. 161, 2, b), im Ausgang von Vorderstollen (VII, 31, 12, a. X, 82, 3, c), vor der Cäsur einer Langzeile (I, 51, 6, d. 61, 9, a. 10, a? 62, 12, a. 140, 7, b. 164, 13, d. II, 12, 1, a. IV, 5, 7, a. 20, 6, a. 51, 9, a. V, 44, 6, a. VI, 19, 2, a. VII, 41, 5, a. VIII, 53, 8, c. 113, 4, a. X, 100, 10, c. 109, 3, a. 125, 5, a. 8, a). Inmitten eines Verses steht nun, die obigen fünf Stellen abgerechnet, immer, 16mal, nur *evá,* mag eine einfache Consonanz oder Doppelconsonanz folgen (das letztere X, 18, 9, c. 85, 42, a). Die Endung macht die neunte Silbe eines Jāgatastollens, also eine entschiedene Senkung X, 10, 13, a aus.

Zweimal finden wir im Stollenanfang vor Vocalen *evá͜: evá͜ agním* V, 6, 10, a. 25, 9, a. Wir werden schwerlich irren, wenn wir in dieser Stellung *evá͜* für älter halten, als die im Veda bei weitem üblichere Contraction. Eine offenbar dem echten Mantradialect fremde Form ist *evám* X, 151, 3: es ist wichtig, dass diese Form ein einzigesmal, und zwar in einem späten Hymnus steht; es hat dort ganz die Bedeutung des vedischen *evă* (vgl. GRASSMANN s. v.). Belehrend ist, dass für *evá* IV, 31, 1 der Sāmaveda hat *evám* eintreten lassen: dieses *evám* ist hier wohl unzweifelhaft ein Eindringling aus dem späteren Dialecte.

Das Verhältniss der vier Formen *evá͜ (*evám), evám, evá, evá* untereinander ist uns dunkel, trotzdem glauben wir nicht, sie von einander trennen zu dürfen. Wir dürften in denselben einen adverbialen Instrumental des pronominalen Stammes *oivo-* (FICK I³, 505) vor uns haben. Prof. LUDWIG's Ansichten über die Existenz von vedischen Instrumentalen Sg. auf *-ām* erfreuen sich allerdings, so viel ich sehe, in den Kreisen der vedischen Philologen keines sonderlichen Credits; man begreift aber in der That nicht warum. Die Belege,

die der genannte Gelehrte aus dem Veda gesammelt hat (s. bes. *Rigveda* iv, 393; man vergl. auch unsere Bemerkung im *Sborník prací filol.*, vyd. na oslavu jub. prof. J. Kvíčaly. V Praze 1881, S. 199[3)]), sind doch wohl unbestreitbar, und die lautlichen Bedenken, die gegen die Annahme von vedischen Instrumentalformen auf *-ām* erhoben werden könnten, lassen sich auch leicht erledigen. Das unzweifelhafte Nebeneinander von *-ōn, -ō* im Nom. Sg. der *-en*-Stämme (Bremer in Paul u. Braune's *Beitr.* xi, 38, Brugmann, *Grundriss* i, 492) und im Nom. Sg. des Participium Präs. Act. (slav. *bery bera* = **bhérōn, *bhérō,* vgl. *Listy filol.* xiii, 365, xvi, 197), von **eǵōm (*egh'ōm?) *eǵō* sollte wohl auch die Annahme eines ähnlichen Formenpaares für den Instr. Sg. berechtigen; man sollte glauben, dass das Nebeneinander von skt. *táyā áçvā áçvayā* und slav. *toją rąką rąkoją* augenfällig genug sei. Jedenfalls ist der nasale Auslaut des Instr. Sg. viel besser verbürgt denn die imaginäre Instrumentalendung *-a*.

Dass anderseits im Altindischen auslautendes *-ām (-ōm?)* mit *-am* wechseln konnte — ursprünglich war natürlich dieser Wechsel durch die Natur des im Satze folgenden Anlautes oder durch die Stellung im Satze überhaupt geregelt — steht fest, wenn wir gleich auch nicht mehr zu erkennen vermögen, in welchem Maasse, ob auf dem ganzen altindischen Gebiete, ob nur dialectisch. Der sicherste Beleg, auf den wir uns hier einstweilen beschränken wollen, ist der Wechsel in der Adverbialendung *-tarám*, *-tarā́m* zwischen der Ṛksaṃhitā einerseits, anderen altindischen Denkmälern anderseits; der unzweifelhafte Wechsel von *vitarám pratarám : vitarā́m pratarā́m* berechtigt uns jedenfalls einen ähnlichen Wechsel zwischen **evā́m : evám* anzunehmen. Falls zu *-tarăm* das gr. -τερω gehören würde (Prof. Ludwig, *Rigveda* v, 158, 159), hätten wir zugleich ein Analogon zum Wechsel **evā́m : evā́* gefunden: dass -τερω sehr wohl ein indisches *-tarām (-terōm)* repräsentiren kann, geht schon aus dem Nebeneinander von ἐγών ἐγώ hervor.

Ich wiederhole, dass mir das gegenseitige Verhältniss der Formen **evā́m, evám, evā́, evá* im Einzelnen nicht klar genug ist. Wir haben hier mit Unterschieden zu thun, die ursprünglich durch die

Satzphonetik und wohl auch durch Differenzirung und Mischung verschiedener Dialecte hervorgerufen, bereits in der vorhistorischen Zeit in verschiedenen Fällen und in verschiedenen Dialecten verschieden ausgeglichen worden sind, oder wenigstens begonnen hatten, ausgeglichen zu werden; wir stehen vor Resultaten, deren Entwickelungsgeschichte sich gänzlich unserer Beobachtung entzieht, was uns natürlich nicht im geringsten berechtigt, die Resultate von vornherein zu beanstanden und z. B. *vitarám* von *vitarā́m, evám* von *evā́* ohne weiters mit absoluter Sicherheit zu trennen.

52. Das hervorhebende *ha* erscheint nur ausnahmsweise in der Form *hā*. Auf 173 Belegstellen entfallen nur 2 mit *hā*, nämlich *ā́ hā padéva gacchasi* IV, 31, 5, a und *ā́ hā vahato | mártiāya yajñám* V, 41, 7, d. Ob *hā* als ein Ueberbleibsel älteren Bestandes oder eher als ein späteres Analogieproduct aufzufassen, wird natürlich Niemand mit voller Sicherheit sagen können.

53. *Viçvā́hă* — der Pada lässt bei diesem Worte wieder einmal das Schwanken der Saṃhitā in Bezug auf die Auslautsquantität bestehen — dürfte mit *viçvā́dhă* ein und dasselbe Wort sein; *h* für *dh* ist offenbar volksetymologisch eingedrungen; das Wort wurde als *víçvā áhā* aufgefasst (*áhā víçvā* kommt vor). Wie *viçvā́dha* (s. o. Nr. 38) steht auch *viçvā́ha* nur vor Doppelconsonanzen; so II, 12, 15, c. VII, 21, 9, a? VIII, 48, 14, c. Zusammengezogen finden wir das Wort IV, 31, 12, a. VI, 47, 15, b; sonst steht immer *viçvā́hā*, und zwar nicht nur im Innern des Verses vor einfachen Consonanten (II, 35, 14, b. VI, 1, 3, d. X, 88, 14, a), sondern auch im Ausgang von vorderen und auch hinteren Stollen (I, 111, 3, c. 160, 5, c. II, 24, 15, a. X, 100, 4, a — II, 32, 3, d. VIII, 43, 26, b. X, 78, 6, b. 91, 6, d).

Neben *viçvā́hă* besitzt der Veda auch ein *viçvā́hā*. Dieses *viçvā́hā* ist entweder direct als *víçvā áhā* zu fassen, oder ist es mit *viçvā́hă* identisch, hat aber der vermeintlichen Etymologie zuliebe durch *-ā-* für *-a-* einen Schritt weiter gethan. Es scheint, dass *viçvā́hā* die im wirklichen Sprachgebrauche üblichere Form gewesen. *Viçvā́hă*, den metrisch räthselhaften Stollen *sákhāyas ta indra viçvā́ha syāma* VII, 21, 9, a ausgenommen, steht immer so, dass *viçvā́hă* stark den

Rhythmus verletzen würde: es bildet nämlich gewöhnlich den Schluss eines akatalektischen Verses, so dass *-çvá-* eine entschiedene Senkung ausmacht, oder aber es steht hinter der Cäsur einer Langzeile (dies II, 12, 15, c. 35, 14, b. VI, 1, 3, d. VIII, 48, 14, c. X, 88, 14, a).[1] *Viçváhā* steht dagegen auch so, dass *-çvā-* den jambischen Tonfall des Versanfangs stört (VI, 47, 19, c. X, 53, 11, c). *Viçváhā* selbst bewahrt immer den langen Auslaut, etwa die Stellen abgerechnet, wo es contrahirt ist (I, 100, 19, a. VII, 98, 1, d. X, 18, 12, d. 37, 2, d), selbst vor Doppelconsonanz (X, 37, 7, a vor *tvā*), vor der Cäsur einer Langzeile (VI, 47, 19, c. X, 53, 11, c), auch im Strophenausgang (I, 90, 2, c). Der lange Auslaut blieb auch dort, wo ein *viçváhă* entschieden besser den Rhythmus wiedergeben würde, so I, 25, 12, a. 160, 3, d. III, 16, 2, d. IV, 42, 10, d. VI, 75, 8, d.

54. Das Adverbium *ihă* kommt in der Ṛksaṃhitā sehr oft vor, nach Müllers *Padaindex* 250 mal, *ihéha* ausserdem 7 mal. Trotzdem das Wort sehr oft im Innern des Verses vor einfachen Consonanten steht, lautet es nur 3 mal *ihá*, immer offenbar nur dem Metrum zu Willen: *ádha te agne | kím ihá vadanti* IV, 5, 14, c, *asmá ihā vṛṇīšva* IV, 31, 11, a, *suastáye | tárkšyam ihá huvema* X, 178, 1, d. Umgekehrt steht auch *ihá* im directen Gegensatz mit den unzweifelhaften metrischen Forderungen: *çáṃ nas tváṣṭá | gnábhir ihá çṛṇotu* VII, 35, 6, d. Ob *ihá* eine organische Form ist oder nicht, wagen wir nicht zu entscheiden.

55. Als Simplex hat *áti* nur kurzen Auslaut: ebenso in der Regel in der Composition. Einige Composita weisen indessen auch *atī* auf: *atīkāçá-*, *atīréka-*, *atīvāda-*, *atīšañga-*, *atīsāra-*. Man sieht, dass *atī-* nur vor einfachen Consonanten steht; dass die ‚Dehnung' rein metrisch wäre, wird hier schwerlich Jemand behaupten wollen.

56. Ebenso verhält sich die Sache mit *práti*. Auch *pratī* existirt nur in Compositis wie *pratīkāra-*, *apratīkārya-*, *pratīkāçá-*, *pratīghāta-*, *apratīghātin-*, *pratītoda-*, *pratīdarçá-*, *pratīnāha-*, *pratīpāna-*, *pratībodhá-*,

---

[1] Man würde darnach *viçváhă* auch im Verse *viçváhápo | viçváhód eti sú̄riaḥ* X, 37, 2, d erwarten; nach der Cäsur ist hier *viçváhā* offenbar einer genaueren Wiederholung zu Willen gesetzt.

pratīmāná-, *pratīrādha-*, *pratīvartá-*, *pratīvāpa-*, *pratīvāha-*, *pratīvī-*, *pratīveça-*, *pratīsāram*, *pratīhartár-*, *pratīhārá-*, *pratīhāratā*, *pratīhāratva-*, *pratīhāram*, *pratīhāsa-*. Wiederum steht *pratī-* nur vor einfachen Consonanten. Altind. *pratī-* erscheint im slav. als *proti*.

57. *Yádī* kommt in der Ṛksaṃhitā 75 mal vor; darunter sind sieben Stellen mit inbegriffen, wo das Wort mit dem folgenden zusammengezogen ist (I, 79, 2. 161, 2. IV, 5, 11. V, 2, 11. X, 27, 2. 167, 4. 179, 1). *Yádī* finden wir nun 40 mal, *yádī* 28 mal.

Yádi steht zunächst immer vor Doppelconsonanz: I, 30, 8, a. VI, 34, 3, c. 46, 14, b. VII, 56, 15, a. VIII, 1, 15, a. 12, 8, a. 33, 9, c. X, 161, 2, a. 179, 1, c. Als kein abschliessendes Wort ergibt sich *yádī* schon durch seine Bedeutung; es steht daher auch nie am Schluss eines Verses. Oefters finden wir es allerdings vor der Cäsur einer Langzeile, und zwar in der Regel als *yádi* (I, 56, 4, a. 173, 8, d. III, 31, 13, a. IV, 21, 6, a. 26, 5, a. V, 48, 4, c. IX, 86, 46, d. X, 61, 25, a. 115, 1, c); nur 2 mal steht so *yádī*: *vidád yádī* | *sarámā rugṇám ádreḥ* III, 31, 6, a, *tákšad yádī* | *mánaso vénato vāk* IX, 97, 22, a. — 22 mal haben wir *yádi* gefunden, wo der kurze Auslaut durch die alte Sprachregel geboten ist; 18 mal finden wir es jedoch auch sonst; ausserhalb eines Schlusses vor einfacher Consonanz. Vorläufig wollen wir nur diejenigen Stellen anführen, wo *yádi* nach der Cäsur einer Langzeile steht, wo also ⏑⏑ der gesuchte Rhythmus war: I, 27, 13, c. 161, 8, c. 178, 3, d. V, 3, 10, b. VI, 22, 4, a. 25, 6, d. VII, 82, 8, b. 104, 15, a? VIII, 100, 3, b. X, 16, 3, c. 95, 4, b. 161, 1, c. 2, a).

Yádī steht — die oben angeführten zwei Stellen abgerechnet — nur ausserhalb eines metrischen Abschlusses und zwar nur vor einfachen Consonanten. Es steht immer, wo *yádi* den Ausgangsrhythmus stören würde: so in den Versen *svávṛg devásya* | *amŕtaṃ yádī góḥ* X, 12, 3, a, *kakšīvantaṃ yádī púnaḥ* X, 143, 1, b. Dem rhythmischen Bedürfnisse zu Willen steht *yádī* fast immer (sechs Stellen abgerechnet) im Stollenanfang, 3 mal bildet die Endung die vierte Silbe eines Achtsilblers: eine Stelle, wo *yádī* durch seine Auslautslänge den Rhythmus stören würde, wissen wir nicht beizubringen.

58. *Ádhī* für das sonst allgemein übliche *ádhi* steht nur in einigen Compositis, und zwar wieder nur vor einfachen Consonanten. So in *adhīkāra-*, *adhīmantha-*, *adhīvāsa-* (Wohnort), *adhīvāsa-* (Ueberwurf), *adhīvāsas-*.

59. Dasselbe gilt von *ní*, das in *nīkarśin-*, *nīkāra-*, *nīkāça-*, *nīnāhá-*, *nīvāka-?* *nīvāha-*, *nīvíd-*, *nīvṛt-*, *nīvṛti-*, *nīveśyà-*, *nīçāra-*, *nīśáh-*, *nīhārá-*. Gegen die Regel verstösst das unbelegte *nīkleda-*. — Ueber *nī* neben *ni* vergl. auch Kuhn's *Zeitschr.* xxxi, 58. Jahrg.

60. Auch *ápī* ist nur auf diese Art zu belegen durch *apījú-*, *apīnasa-*.

61. Es fehlt nicht viel, dass wir dasselbe von *abhí* zu sagen hätten. Auch dieses Wort erscheint in einigen Compositis augenscheinlich alten Ursprungs als *abhī*, so in *abhīcāra-*, *abhīpada-*, *nirabhīmāna-*, *abhīmānin-*, *abhīmodamúd-*, *abhīlāpaláp-*, *abhīvargá-*, *abhīvartá-*, *abhīvṛt-*, *abhīçāpa-*, *abhīśaṅga-*, *abhīśah-*, *abhīśāha-*, *abhīsāra-*; als Simplex finden wir jedoch fast nur mehr *abhí*. Unter den 739 Stellen, die Max Müller im *Padaindex* unter *abhí* anführt, sind nur 14 solche, wo die Saṃhitā *abhī* bietet. Dieses *abhī* steht — im Einklang mit den angeführten Compositis — nur vor einfachen Consonanten und zwar nur ausserhalb eines metrischen Verschlusses. Augenscheinlich ist *abhī* in der vedischen Zeit neben dem allgemein üblichen *abhí* weiter nichts mehr als ein metrischer Nothbehelf gewesen: es steht nur im Versanfang, dem jambischen Rhythmus desselben zu Willen (12mal), oder aber bildet *-bhī* eine der Ausgangshebungen (*táṃ no agne abhī nárah* v, 9, 7, a, *táṃ duróśam abhī nārah* ix, 101, 3, a). Bemerkenswerth ist, dass für *abhí* ṚS. ix, 98, 1 *(abhí no vājasátamam)* die SS. *abhī* hat.

Abhí steht natürlich überall, wo *abhī* gegen die sprachlichen Regeln verstossen würde; so vor Doppelconsonanz, z. B. i, 5, 1, b. 10, a. 10, 4, a. 11, 2, c. 8, b. 19, 9, a. 24, 3, a. 33, 11, d. 37, 1, c. 45, 8, b, im Ausgang eines selbständigen oder hinteren Stollens (i, 86, 5, b. ii, 8, 4, c. iv, 7, 4, b. v, 54, 15, b. vi, 28, 4, b. viii, 66, 10, d. ix, 71, 7, b. x, 90, 4, d. 98, 5, d), im Ausgang eines Vorderstollens (vii, 15, 2, a. ix, 40, 1, a. 48, 3, a. 72, 3, a. 79, 3, c. 101,

9, c. 106, 12, c. x, 53, 11, c. 60, 6, a), gleichenfalls vor der Cäsur einer Langzeile (ix, 88, 6, d. 110, 2, c. 8, c). Auch auf Unkosten von *abhi* hat sich *abhí* fast zur Alleinherrschaft erhoben. Man findet *abhí* allerdings im Einklang mit dem Metrum, z. B. mit den Forderungen des Schlussrhythmus (so z. B. i, 25, 11, b. 48, 7, d. 80, 3, a. 92, 23, b. 101, 6, c. 121, 6, d. 136, 5, d. 140, 5, c), oder nach der Cäsur einer Langzeile (z. B. i, 31, 18, b. 33, 9, c. 48, 14, c. 51, 1, d. 89, 2, b. 92, 10, b. 95, 10, b. 125, 7, d. 139, 8, a u. s. w.). Aber die kurz auslautende Form ist so vorherrschend gebräuchlich gewesen, dass man sie selbst im Widerspruch mit den Forderungen des Schlussrhythmus finden kann (*mahó víçvā‿ abhí šatáḥ* viii, 23, 26, a); sehr oft steht *abhí* auch im Stollenanfang.

62. *Párī* neben *pári* findet man wiederum nur in Compositis vor einfachen Consonanten; so im Infinitiv *parīṇáçe* (i, 54, 1), in *parīṇáh-, parīṇāha-, parīṇāma-, parīṇaya-, parītat- (tan), parītāpa-, parītoša-, parīdāha-, parīdhāna-, parīpāka-, parībhāva-, parīmāṇa-, parīrambha-, parīvarta-, parīvartam, parīvāda-, parīvāpá-, parīvāpya-, parīvāra-, parīvṛta-, parīvāha-, parīvettar-, parīveša-, parīçāsá-, parīçeša-, parīšahā, parīšeka-, parīsara-, parīsarpa-, parīsaryā, parīsāra-, parīhāra-, parīhāsa-*. Der Wechsel zwischen *párī* und *pári* in der Composition hat sich, wie zu sehen, bis in die klassische Zeit erhalten, vor allem natürlich als ein bequemes metrisches Hilfsmittel.

Der Name *parīkšit,* falls er überhaupt von der Wurzel *kši* abzuleiten ist, würde *parī* vor Doppelconsonanz bieten: jedenfalls wäre aber *parīkšit* den zahlreichen Ableitungen von *pári-īkš-* nachgebildet. Auch in der desiderativen Bildung *parīcikšišu-* ist *parī* wohl desselben Ursprungs.

63. Ein *vī* neben dem vorherrschenden *ví* existirt gleichfalls nur in Compositis, in *vīkāça-, vītaṃsa-, vīnāha-? vībarhá-, vīmārga-, vīrúdh-, vīrudha-, vīrudhā, vīrudhi-, vīvadhá-? vīvadhika-, vīvāhá-, vīsarpa-.*

64. Ein *hī* neben *hí* erscheint meines Wissens nie: *hí* erscheint ja sogar einigemal auch in unzweifelhaften Ausgangshebungen, wo der Sänger sicherlich ein *hī* gesetzt hätte, wenn ihn der Sprach-

gebrauch dazu irgendwie berechtigt hätte.[1] Aber ein *hi* hatte einmal existirt: wenn wir vorläufig auf das avestische *zī* kein Gewicht legen wollen, so können wir auf das im Veda mehrmals vorkommende *nahi* (neben *nahí*) hinweisen. *Nahi* hat sich nur in Verbindung mit dem halb enklitischen *nú* erhalten, und selbst hier nicht immer. *Nahĭ* erscheint in der Ṛksaṃhitā 55mal, 8mal vor Vocalen als *nahy,* 44mal als *nahí,* 3mal als *nahi;* speciell mit *nú* verbunden erscheint es 6mal, 3mal als *nahi nú* (i, 167, 9. iv, 18, 4. viii, 3, 13), 2mal als *nahí nú* (i, 80, 15. vi, 27, 3), 1mal als *nahí nū́* (viii, 21, 7). *Nahi nú* entspricht jedenfalls dem älteren Sprachgebrauche, während *nahí nú,* da an beiden Stellen ein *nahi nú* doch viel besser dem Rhythmus entsprochen hätte, als ein Beleg zu betrachten ist, wie das später allgemein üblich gewordene *nahí* siegreich die Schwesterform *nahi* aus ihrer letzten Position zu verdrängen beginnt; *nahí nū́* hat im wirklichen Sprachgebrauche sicherlich nie existirt, und an der betreffenden Stelle (*ūti abhūma | nahí nū́ te adrivaḥ*) ist es (wie z. B. *u šū́, u nū́*) als ein Verstoss gegen den Sprachgebrauch, dem Rhythmus zu Willen begangen, zu betrachten.

Nahí ist ursprünglich wohl nur vor Doppelconsonanzen üblich gewesen: es steht so in der Saṃhitā 17mal (z. B. i, 10, 8, a. 57, 4, c. 129, 4, d. 138, 4, f). In eine Pause ist *nahí* schwerlich je zu stehen gekommen: das Wort scheint durch den Sprachgebrauch an den Anfang eines grammatischen (in der Poesie rhythmischen) Ganzen beschränkt gewesen zu sein, womit natürlich ganz wohl vereinbar ist, dass *nahĭ* in der Ṛksaṃhitā zwar in der Regel am Stollenanfang steht, einigemal aber (i, 164, 11, a. 17, d. 179, 2, c. viii, 21, 7, b. x, 27, 18, b. 95, 13, d. 107, 3, b. 142, 1, b) auch, natürlich als *nahĭ* oder *nahy,* nach der Cäsur einer Langzeile. — Nicht weniger als 27mal steht *nahí* auf Unkosten des nach der alten Regel erwarteten *nahi* vor einfachen Consonanten, selbst in Versen, wo durch *nahi* hätte der schönste jambische Rhythmus gewonnen werden können

[1] *yó gā́ udā́jad | ápa hí valám váḥ* ii, 14, 3, b. *ná tā́ agṛbhrann | ájaniš̥ta hí šáḥ* v, 2, 4, c. *yū́pād amuñco | áçamišṭa hí šaḥ* ib. 7, b. *hṛṇīyámāno | ápa hí mád āíyeḥ* ib. 8, a.

(so I, 54, 1, b. 80, 15, a. IV, 55, 7, c. VI, 27, 3, a. VII, 59, 4, a. VIII, 30, 1, a. 60, 14, a. 102, 19, a. X, 119, 6, a); der beste Beweis, dass in der historischen Zeit *nahí* bereits so gut wie verschollen war.

65. Die enklitische Partikel *ŭ* steht im Veda ziemlich selten in der langen Form *ū*. Sie erscheint in der Ṛksaṃhitā im Ganzen 660mal,[1] aber nur 80mal (und wenn man wie billig den Refrain I, 112, 1—23 als éinen Beleg zählt, eigentlich nur 58mal) als *ū;* 363mal dagegen finden wir *u*, ausserdem 22mal *v*, das natürlich auch *u* zu lesen ist.[2] Dieses ungünstige Verhältniss gestaltet sich aber noch ungünstiger, wenn wir erkannt haben, dass *ū* im Veda fast nur noch auf gewisse Verbindungen beschränkt ist, die offenbar mit *ū* in einer Zeit fest geworden sind, wo noch *ū* im Satze vor einfachen Consonanten der Regel nach immer gebräuchlich war:[3] sonst war bereits in der vedischen Zeit *ū* auch vor einfacher Consonanz dem ursprünglich vor Doppelconsonanz und vor Vocalen (ob auch

---

[1] Bei Müller *(Padaindex* s. v. *ūm iti)* fehlt VI, 71, 1. 4; ausserdem sind dort 26 Belege von *u loká-* in Abzug zu bringen, hingegen noch 195 Stellen hinzuzudenken, wo *u* mit einem vorhergehenden *-ă* zusammengezogen ist (bei Müller s. vv. *átho, ápo, aryamó, aviṣṭo, imó, ihó, utó, úpo, éto, evó, eṣó, ó, kathó, kéno, kvó, gavyó, cattó, co, jániṣṭho, tátro, tápo, dáço, dráviṇo, nó, pró, bhūyāmo, mó, yó, rákṣo, vido, vṛ́ṣo, sápto, sáho, só, hánto íti*).

[2] I, 28, 1—4. II, 3, 11. III, 5, 2. IV, 9, 6. V, 30, 15. 34, 4. VI, 27, 1. 45, 6. VII, 18, 17. 35, 7. 9. 63, 1. VIII, 15, 1. 66, 13. X, 27, 7. 69, 2. 72, 4. 102, 10. 132, 3. Bekanntlich haben unsere Texte *u* statt *v* auch vor Vocalen, und zwar nach *y* (VII, 81, 1. X, 27, 7), oder nach einer Vivṛtti (I, 46, 10. 105, 2. II, 24, 6. IV, 58, 9. V, 17, 3. 73, 9. VII, 68, 4. 88, 2. VIII, 66, 7. IX, 61, 20. X, 65, 10. 149, 3); Prāt. 160. Selbst *ū* steht vor Vocalen VI, 71, 5. X, 88, 10 (Prāt. 175. 176.).

[3] Nebenbei bemerkt, das regelmässige Bestehen von *ū nú, ū tú, ū ṣú* gilt uns auch als ein Beweis, dass die übliche Auffassung von *u loká-* trotz der von einer sehr competenten Seite her gegen dieselbe vorgebrachten Bedenken die richtige ist. Die Verbindung *u loká-* müsste jedenfalls in einer sehr alten Zeit stehend geworden sein; abgesehen davon, dass man absolut nicht begreift, warum gerade *u loká-* so zu einer Einheit hätte verschmelzen sollen, dass es ungeachtet der entschieden enklitischen Natur von *u* im Stollenanfang stehen kann — denn nur so, nicht durch die Möglichkeit einer Proklise würde man den erwähnten Umstand erklären müssen — so würden wir dann wohl ein *ū loká-* zu erwarten haben. Man vgl. auch die *Monatsber. d. Berliner Akademie* 1868, 245.

vor einer Pause?) üblichen *u* gewichen, so dass sich in den erhaltenen Texten nur mehr ganz vereinzelte Spuren des ursprünglichen Sachbestandes belegen lassen, die dazu noch wohl nur metrischen Bedürfnissen zu verdanken sind.

Was die Partikel *ŭ* ausserhalb der erwähnten, für sich zu behandelnden Verbindungen betrifft, so erscheint sie 347 mal als *u*, nur 15 mal als *ū*; Stellen, wo *u* als *v* erscheint oder mit dem vorhergehenden Vocale zusammengezogen ist, schliessen wir von den folgenden Betrachtungen aus. Die Form *ū* erscheint allerdings nicht immer den allgemeinen Regeln gemäss vor einfachen Consonanten ausserhalb eines Schlusses: einmal steht *ū* vor Doppelconsonanz (*ví-ū vrájasya* | IV, 51, 2, c), 2 mal vor Vocalen (*úd ū ayān* | VI, 71, 5, a, *tám ū akṛṇvan* | X, 88, 10, c), 1 mal vor der Cäsur einer Langzeile (*hótā tám ū* | *námobhir á kṛṇudhvam* I, 77, 2, b). Die zuletzt genannte Stelle aber vielleicht ausgenommen, dient *ū* immer metrischen Zwecken: es bildet die sechste Silbe eines Achtsilblers VIII, 61, 12, d, die achte oder zehnte Silbe einer Langzeile II, 18, 2, c. X, 56, 1, a — I, 140, 4, b. IV, 6, 11, b. X, 130, 2, c, oder die zweite Silbe eines Versanfanges (II, 35, 3, c. IV, 51, 2, c. VI, 71, 5, a. VIII, 22, 13, b. 66, 10, a. IX, 45, 4, a. X, 88, 10, c. 94, 8, c).

U steht also in der Regel — die oben S. 92 angeführten 14 Stellen ausgenommen — im Innern des Verses vor Consonanten Und zwar nicht nur vor Doppelconsonanzen, ein Fall, dem wir 141 mal begegnen (z. B. I, 37, 10, a. 50, 1, a. 61, 1, a. 3, a. 15, a. 62, 6, a. 78, 2—4, a. 80, 7, d. 92, 1, a), sondern auch, 153 mal, vor einfachen Consonanten. Bei einem so schmiegsamen Wörtchen versteht es sich von selbst, dass es zunächst in Senkungssilben gebraucht wurde: wir finden so *u* in der fünften und siebenten Silbe eines Achtsilblers (III, 24, 4. IV, 8, 4. VIII, 7, 17. 22. 44, 9. 52, 10. 62, 12. IX, 112, 1. X, 86, 13. 137, 6. 173, 2 — II, 5, 3. VIII, 82, 3), oder in der neunten Silbe einer Langzeile (I, 156, 1. III, 31, 11. 53, 4. IV, 7, 9. 22, 7. 23, 10. VIII, 3, 20. 21, 9. 23, 7. X, 2, 3. 31, 7. 81, 4. 167, 1. 3), 34 mal in der zweiten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile (z. B. I, 34, 6. 35, 6. 82, 6. 91, 18. 110, 1, a. d. 113, 4. 139, 4. 145, 7.

164, 16. 19, a. b. 48), andere Senkungssilben vorläufig unbeachtet. Wir finden jedoch *ŭ* auch in unzweifelhaften Ausgangshebungen, in den Versen *dhíyaṃdhiyaṃ vo* | *devayā́ u dadhidhve* i, 168, 1, b, *té hí çréṣṭha-* | *varcasas tá u naḥ* vi, 51, 10, a, *çatáṃ hemantā́n* | *chatám u vasantā́n* x, 161, 4, b.

Dem Schlusse eines grammatischen und folglich auch eines metrischen Ganzen scheint *ŭ* geradeso fremd gewesen zu sein, wie es — *u loká-* abgerechnet — dem Anfang fremd gewesen. Am Schluss eines Stollens, gleichviel ob es ein Vorderstollen (iv, 58, 9, a) oder ein Hinterstollen (i, 24, 5, b. 164, 5, d. 28, b. iii, 46, 5, d. iv, 21, 9, d. v, 2, 10, b. 29, 2, d. 31, 4, d. 83, 10, b. vii, 4, 8, d. 44, 5, d. viii, 96, 5, b. x, 14, 2, b. 95, 14, b. 125, 6, b. 160, 5, b. 182, 3, b) ist, steht *u* fast nur in der immer noch räthselhaften Verbindung mit Infinitiven auf *-tavāí*. Ziemlich befremdlich ist *vayáṃ ghā te tué íd u[v]* | *índra víprā āpi ṣmasi* viii, 66, 13.[1] Es ist daher als ein Verstoss gegen den ursprünglichen Charakter der Cäsur aufzufassen, wenn man vor einem solchen *ū* (i, 77, 2) oder *ŭ* (i, 52, 8. 61, 2. 4—8. 11—13. ii, 35, 15. iii, 1, 3. 31, 7. iv, 5, 11. 21, 9. 38, 2. 39, 5. 43, 2. vii, 44, 2. 85, 2. x, 142, 3) trifft.

66. Wesentlich anders verhält sich *ŭ* in Verbindung mit *tú, nú, sú*. Hier ist die Quantitätsbeschaffenheit *ū tú, ū nú, ū ṣú* für den echten Sprachgebrauch des Mantradialectes wohl als unzweifelhaft hinzustellen.

Ū tú kommt allerdings nur einmal vor, doch so, dass die Länge *ū* wohl schwerlich den metrischen Bedürfnissen entspricht: *māyám ū tú* | *yajñíyānām etám* x, 88, 6, c.

Aber schon bei *ŭ nú* stellt sich die Sache ganz unzweifelhaft dar. Diese Verbindung kommt in der Ṛksaṃhitā 24 mal vor. Und zwar 8 mal so, dass *ŭ* mit einem vorhergehenden *-ă* zu *-o* zusammengeflossen ist (v, 29, 13, a. c. vi, 47, 1. viii, 24, 19. 25, 23. 40, 10.

---

[1] Offenbar haben wir hierin einen Beleg des Zusammenfliessens von zwei benachbarten Achtsilblern zu sehen, analog Fällen wie *ṛténa mitrāvaruṇāv* | *ṛtāvṛdhāv ṛtaspṛçā* i, 2, 8, oder *imám me varuṇa çrudhī* | *hávam adyā́ ca mṛḷaya* i, 25, 19 (s. o. iii, 283). Vergl. auch oben ii, S. 311[2].

66, 9. 80, 5). 8 mal steht *ū nú,* 2 mal *ū nv* (natürlich gleichfalls *ū nú* zu lesen), wobei *ū* zwar in der Regel entschiedene Hebungssilben hergibt (so die zehnte Silbe eines Eilfsilblers x, 61, 24, b, die zweite Anfangssilbe I, 179, 1. 2. II, 29, 3. IV, 36, 2. VIII, 63, 5. 66, 9. x, 27, 6, die vierte Silbe I, 113, 11), einmal aber doch gegen das Metrum verstösst (*imám ū nú | kavítamasya māyám* v, 85, 6, a). Allerdings finden wir auch *u nú,* im Ganzen 5 mal, und zwar nicht nur so, dass es dem rhythmischen Zwange zu verdanken sein könnte (*āçúṃ dadhikrám | tám u nú šṭavāma* IV, 39, 1, a, *dadhikrávṇa íd u nú carkirāma* IV, 40, 1, a, *yásmā írasyáśid u nú-* x, 86, 3, c), sondern auch so, dass die Quantität des *ŭ* metrisch vielleicht gleichgültig gewesen wäre, oder gar *ū* dem Metrum besser entsprochen hätte (*índra yá u nú te ásti* VIII, 81, 8, a, *ká u nú te | mahimánaḥ samasya* x, 54, 3, a): wir werden kaum fehl gehen, wenn wir in *u nú* wenigstens zum Theil einen Eindringling aus der späteren Sprache in den Mantradialect erblicken wollen. Nur einmal steht *u nū́,* unzweifelhaft durch Metrumzwang herbeigeführt: *kíṃ svid vakšámi | kím u nū́ manišye* VI, 9, 6, d.

Die Verbindung *ŭ šŭ* finden wir in der Saṃhitā 79 mal.[1] 37 mal als *-o šŭ,* wobei *šú* 27 mal kurz (I, 37, 14. 38, 6. 82, 1. 105, 3. 138, 4. 139, 8. 165, 14. 182, 1. II, 18, 3. 34, 15. III, 33, 9. IV, 32, 6. VII, 32, 1. 59, 5. 89, 1. VIII, 2, 19. 7, 32. 33. 46, 10. 67, 15. 92, 30. 103, 1. IX, 61, 13. x, 27, 20. 59, 4. 8. 113, 10), 7 mal als *šv* (d. h. wiederum *šú*) erscheint (IV, 2, 6. VII, 59, 5. VIII, 2, 20. 5, 13. IX, 65, 5. x, 133, 1. 178, 2); nur 3 mal steht *-o šū́,* wobei *šū́* als in der zweiten Verssilbe stehend überall wohl durch metrischen Zwang zu erklären sein wird (I, 139, 7, a. 173, 12, a. III, 55, 2, a). 32 mal finden wir *ū šú* (resp. *šv*), und zwar, wie wir noch weiterhin sehen werden, öfters so, dass *ū* gegen das Metrum verstösst. Nur 8 mal dagegen steht *u šú,* und zwar immer so, dass *ŭ* dem metrischen Zwange zur Last gelegt werden darf (*ŭ* in der dritten Silbe I, 26, 5 = 45, 5 = II, 6, 1. VII, 93, 6, in der zweiten Silbe nach der

[1] Den Refrain I, 112, 1–23 als einen Beleg gezählt.

Cäsur I, 164, 26. x, 40, 11; zu *índrāvišṇū* | *nṛvád u šú stávānā* IV, 55, 4, c, vgl. oben II, S. 59 folg.). Nur 2mal steht umgekehrt *u šú,* beidesmal offenbar dem Metrum zulieb: *ávaršīr varšám* | *úd u šū gṛbháya* v, 83, 10, a und *yuvór u šū́ rátham huve* VIII, 26, 1, a; wie sehr ein *u šú* dem Sprachgebrauche zuwider war, geht daraus hervor, dass der Sänger sich IV, 20, 4, a nur zu *u šú* zu versteigen wagte, obgleich ein *u šū* dem Metrum besser gedient hätte (*uçánn u šú ṇaḥ* |).

67. *Tŭ* steht in der Saṃhitā 54mal, darunter 13mal als *tv* (I, 5, 1. III, 30, 12. 50, 2. 51, 10. VII, 29, 1. 31, 4. 86, 1. VIII, 1, 10. 26. 51, 4. 82, 4. 95, 2. x, 1, 5). Die beiden Varianten *tū́, tú* kommen fast gleich oft vor: *tú* finden wir 18mal, *tū́* 23mal (mit dem Refrain I, 29, 1—7, also recte 17mal). Allerdings spricht für das Vorherrschen von *tú* in der vedischen Zeit der Umstand, dass *tū́* nur regelrecht im Innern des Verses vor einfachen Consonanten, *tú* aber auch (10mal) gegen die Regel in derselben Stellung erscheint; ausserdem finden wir *tú* ein einzigesmal so, dass es nicht aus metrischem Zwange zu erklären ist (*tuám tū́ naḥ* | I, 169, 4, a).

Tú steht zunächst vor Doppelconsonanz (I, 132, 3, a. III, 30, 2, b. VI, 21, 8, a. 36, 5, a. VII, 29, 1, b. VIII, 13, 14, a. IX, 87, 1, a), einmal vor der Cäsur einer Langzeile (x, 88, 6, a, nach *ū*). Sonst steht *tú* noch 10mal, zunächst in unzweifelhaften Senkungssilben (in der fünften oder siebenten Silbe eines Achtsilblers x, 85, 35, d — VI, 48, 9, d. VIII, 27, 14, c, in der zweiten nach der Cäsur einer Langzeile I, 177, 4, c). *Tū́* steht einmal in einer Ausgangshebung (*hótaç cikitva* | *ihá tū́ nišádya* v, 2, 7, d), 21(15)mal in der zweiten Silbe, 1mal in der dritten, und, wie gesagt, immer nur vor einfachen Consonanten.

68. Wenigstens den Verfassern des Pada zufolge würde auch *míthŭ* unter die doppelauslautigen Wörter gehören. Die Ṛksaṃhitā kennt nur *míthū,* welches allerdings nur zweimal vorkommt, beidesmal vor einfachen Consonanten und so, dass *-thū* eine Ausgangshebung bildet (I, 162, 10, d. VI, 18, 8, a). Man vergleiche die Composita *mithūkṛ́t-, mithūdṛ́ç-.*

69. Ziemlich interessant gestaltet sich die Art und Weise, wie im Veda *nú, nū* behandelt wird. Zunächst müssen wir hier zwei wesentlich verschiedene Fälle unterscheiden: nämlich ob *nŭ* am Anfang oder an einer anderen Stelle des Verses erscheint.

Im ersten Falle, der in der Ṛksaṃhitā 54 mal erscheint, steht immer *nú*, selbst vor einer Doppelconsonanz (*nú šthirám* I, 64, 15, a, *nú štutáḥ* IV, 16, 21, a, *nú çrutám* V, 74, 6, b, *nú tvám* VII, 7, 7, a) oder vor Vocalen (*nú itthá* I, 132, 4, a, *nú indra* VII, 19, 11, a. 27, 5, a, *nú anyátrā* VIII, 24, 11, a). Nebenbei gesagt, ich kenne keinen einzigen Vers der Saṃhitā, wo es nöthig wäre, *nú* zweisilbig zu lesen (vgl. Grassmann s. v., Benfey IV, 2, 27. 31), d. h. wo der Abgang einer Silbe nicht durch anderweitige vedische Analogien nicht genügend geschützt wäre; an eine Verbindung *nú ŭ* hier zu denken würde schon aus dem Grunde unzulässig sein, weil für den Mantradialect nur die Folge *ŭ nú* sicher verbürgt erscheint und die Sprache in dergleichen Verbindungen constant zu sein pflegt. Dass Verse, die mit *nú* anheben, so oft um eine Silbe, d. h. um die Anakrusis kürzer sind, ist ganz natürlich: *nú* muss, seinem Verhalten vor Doppelconsonanzen und vor Vocalen nach zu schliessen, am Anfang eines Verses (d. h. eines Satzes) in einer Weise ausgesprochen worden sein, die es ziemlich bedenklich machen mochte, das Wort als eine Senkung zu gebrauchen, während es den Sängern anderseits wiederum unmöglich sein mochte, sich des nachdrücklichen, satzbeginnenden *nú* gänzlich zu entheben.

Nach der Cäsur einer Langzeile hätte man streng genommen auch ein *nú* zu erwarten. Der einzige Vers der Saṃhitā, wo unsere Partikel also steht, bietet *nú*, was natürlich als ein Verstoss gegen die ursprüngliche Natur einer Cäsur zu betrachten ist (*ágne pṛcchámi* | *nú tuám ávidvān* x, 79, 6, b).

70. Sonst kommt *nú* dem *nú* gegenüber ziemlich vereinzelt vor. Ueber die Verbindung *ū nú* haben wir oben Nr. 66 gehandelt; Stellen, wo *nŭ* ausser dieser Verbindung und ausserhalb des Versanfangs steht, gibt es in der Saṃhitā 232. An 49 davon hat die Saṃhitā *nv*, 159 mal hat sie *nú*, und nur 24 mal *nú*. Dazu ist *nú* fast nur in der offenbar

stehenden Verbindung *nú cit* gebräuchlich, die immer mit *nú* vorkommt;[1] ausserdem steht *nū́* nur in unzweifelhaften oder wahrscheinlichen Hebungssilben. *Nū́* in *nū́ cit* bildet die vorletzte oder drittletzte Hebung einer Langzeile vi, 18, 8, d. 11, c — iv, 6, 7, b. vi, 39, 3, c. viii, 27, 9, c. 46, 11, c, die vierte Silbe vom Anfang i, 39, 4, d. 136, 1, g. viii, 93, 11, a. — Eine andere stehende Verbindung mag *nū́ nú* gewesen sein, die freilich nur einmal zu belegen ist (*índrāvaruṇa nū́ nū́ vām* i, 17, 8, a). — Ausser diesen Verbindungen steht *nū́* noch 14mal, wie bisher immer nur im Innern des Verses vor einfachen Consonanten, und zwar offenbar überall aus metrischen Rücksichten: *nū́* bildet die sechste Silbe eines Achtsilblers ii, 8, 1, a, die zehnte oder achte Silbe einer Langzeile i, 56, 2, c. v, 31, 13, a. vi, 8, 1, a. 15, 5, c. 22, 5, b — iii, 58, 6, d. iv, 16, 21, a. 18, 3, b. vi, 63, 10, c. viii, 21, 7, b, sonst noch zweimal die zweite Silbe einer Langzeile (i, 59, 6, a. 64, 13, a). Wie wenig gebräuchlich *nū́* — die besonders hervorgehobenen Fälle ausgenommen — war, beweist der Umstand, dass wir sogar in einer Schlusshebung *nū́* finden: *tṛṇaskandásya nū́ víçaḥ* i, 172, 3, a.

Nú steht immer, wo die allgemeinen Sprachregeln es erfordern — den Versanfang ausgenommen. So immer vor Doppelconsonanzen: i, 105, 10. 178, 2. 187, 1. ii, 1, 6. 31, 3. iii, 6, 2. 53, 2. 55, 1. 6. v, 1, 7. 32, 11. 36, 3. 74, 2. 87, 2. vi, 12, 2. 18, 3. 68, 9. vii, 15, 4. 82, 6. 88, 4. 93, 1. viii, 3, 13. 40, 8. 67, 1. ix, 11, 4. x, 30, 10. 96, 11. Ferner immer im Stollenausgang (i, 8, 5, a. 48, 3, a. 165, 9, a. x, 115, 1, c — viii, 20, 8, d. ix, 23, 7, c. x, 61, 24, b. 95, 1, b), immer vor der Cäsur einer Langzeile (i, 32, 1. 89, 9. ii, 11, 3. 15. 16. 17. 28, 9. iii, 31, 9. 55, 18. iv, 20, 4. v, 41, 13. 17. vi, 18, 3. 47, 22. 52, 5. 66, 3. viii, 51, 7. x, 59, 4. 61, 5. 62, 6. 100, 6. 168, 1). Sehr oft — in der Ṛksaṃhitā 103mal — steht *nú* auch gegen die alte Regel im Innern des Verses vor einfachen Consonanten. Selbst-

[1] Keine Ausnahme bildet *utó nú cit* viii, 40, 10, da in der Verbindung mit ŭ unsere Partikel regelmässig als *nú* erscheint. — Ausser den im Texte angeführten Stellen steht *nú cid* noch im Stollenanfang i, 10, 9. 41, 1. 53, 1. 58, 1. 104, 2. 120, 2. iv, 16, 20. vi, 37, 3. 66, 5. vii, 20, 6. 22, 8. 27, 4. 32, 5. 56, 15. 93, 6.

verständlich steht also nur *nú* in unzweifelhaften Senkungen, wie in der letzten oder vorletzten Senkung eines Achtsilblers (i, 17, 8, a. 22, 8, b. viii, 46, 28, d. x, 175, 4, a — i, 132, 1, e), oder in denselben Senkungen einer Langzeile (iv, 54, 1, a. viii, 27, 18, c. 51, 7, c — i, 164, 32, b. v, 32, 9, c. 33, 8, d. vi, 17, 9, a. 50, 5, a. vii, 39, 6, d. x, 27, 7, b. iii, 7, d. Man beachte auch den Vers *mánovātā | ádha nú dhármaṇi gman* iii, 38, 2, d.[1]

71. Die Präposition *ánu* hat langen Auslaut nur in einigen Compositis: *anūkāçá-, anūkāçín-, anūjāvarī, anūbandha-, anūbándhya-, anūyājá-, anūrādhá-, anūrúdh-* (folgend, anhänglich, also *rudh-* in der im gr. ἐλυθ- vorliegenden Bedeutung), *anūvṛ́j-*.

72. *Makšū́*, eigentlich ein adverbielles Neutrum und daher zu Nr. 33 gehörig, steht in der Ṛksaṃhitā (*makšv* i, 2, 6 ausgenommen) immer, d. h. 26 mal als *makšū́* (Pada *makšú*). 18 mal steht das Wort ausserhalb eines metrischen Abschlusses vor einfachen Consonanten, wobei *-kšū́* die zweite (16 mal: Benfey iii, 24, wo viii, 27, 10, d nachzutragen) oder die vierte Silbe eines gewöhnlichen Achtsilblers (i, 39, 7, a), oder endlich die fünfte Silbe eines Achtsilblers von jener räthselhaften Gattung (*váçāiç ca makšū́ jarante* viii, 81, 9, c) abgibt. Ausserdem steht *makšū́* noch vor der Cäsur einer Langzeile (i, 58, 9, d. 60, 5, d. 61, 16, d. 62, 13, d. 63, 9, d. 64, 15, d. viii, 22, 10, c. ix, 88, 7, c). Jedenfalls ist *makšū́* in der Mantrazeit also wenigstens die vorherrschende Form gewesen, neben welcher *makšú* höchstens vor Doppelconsonanzen oder in voller Pause gebräuchlich gewesen sein mag. Man vgl. *makšū́-javas-* (neben *makšuṃ-gamá-*) *makšū́tama-* (*makšūyú-?*).

73. Bei *sŭ* erscheint der lange Auslaut wiederum nur ausnahmsweise und gewissermassen aus metrischer Noth. Die Verbindung *ū šú* (s. oben Nr. 66) ungerechnet, steht diese Partikel in der Ṛksaṃhitā 149 mal: 18 mal als *sv* (i, 47, 5. iii, 2. 118, 10. ii, 14, 5. 35, 2. iii, 18, 2. iv, 12, 4. vi, 11, 4. 12, 2. vii, 90, 7. viii, 8, 21. 22, 3.

[1] *Nŭ* liegt offenbar auch in *nanú*, einer übrigens dem echten Mantradialecte fremden Zusammenrückung aus *ná* + *nú* vor. In der Ṛksaṃhitā steht einmal *nanv* (x, 84, 3, c), einmal *nanú* (*nádyá çátrum | nanú purá vivitse* x, 54, 2, d).

26, 10. 59, 5. 80, 3. x, 16, 14. 59, 3. 132, 5), 19 mal als *sū́*, 112 mal als *sú*.

Die kürzere Form steht immer vor einer Doppelconsonanz (i, 136, 1. ii, 28, 6. iv, 12, 1. vii, 55, 2. viii, 2, 42. 5, 13. 50, 1. 67, 21. 100, 3. x, 32, 1, a. b). Vor einer Pause scheint *sŭ* überhaupt nicht gebräuchlich gewesen zu sein: nur durch ein Verblassen der ursprünglichen Natur einer Cäsur ist es wohl zu erklären, dass einigemal *sú*, nur in dieser Form, vor der Cäsur einer Langzeile steht (i, 33, 1, b. 76, 2, a. 135, 9, a. ii, 11, 15, c. iii, 30, 21, d. 31, 14, d. iv, 22, 10, a. d. vii, 42, 3, c. x, 42, 1, a. 59, 1—4, d. 2, b. 5, a. 100, 2, a. 133, 7, a). Sonst steht *sú* noch 83 mal auf Unkosten von *sū́* vor einfachen Consonanten: natürlich zunächst in entschiedenen Senkungssilben, wie in der letzten und vorletzten Senkung eines Achtsilblers (i, 93, 1, a. 191, 6, d. viii, 18, 18, a. 40, 1, a. ix, 49, 1, a — i, 84, 3, c. iii, 37, 2, a. vi, 48, 3, d. viii, 6, 32, b. 34, 12, a. 82, 6, a. x, 16, 14, a), in denselben Senkungen einer Langzeile (x, 77, 4, c — i, 179, 5, c. v, 63, 6, c. vi, 21, 7, b. 33, 1, a. vii, 26, 3, d. ix, 81, 3, c. x, 18, 12, a), in der zweiten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile (i, 169, 5, c). Auch in der dritten Silbe nach einem viersilbigen Vordergliede, wo nach der älteren Bildungsweise der Langzeile hätte *sū́* bestehen können, finden wir *sú* (*sómārudrāv* | *ihá sú mṛḷataṃ naḥ* vi, 74, 4, b). Ja, *sú* ist in der vedischen Zeit so gebräuchlich gewesen, dass es auch in einer Schlusshebung vor einfacher Consonanz bestehen konnte (*vayáṃ te váya* | *indra viddhí šú ṇaḥ* ii, 20, 1, a).

Sū́ steht nun nur vor einfachen Vocalen, und zwar nur in Hebungssilben: so in der sechsten Silbe eines Achtsilblers i, 10, 11, c, in der achten eines Trišṭubhstollens iii, 36, 2, c. viii, 24, 7, c. x, 59, 4, c, ausserdem 15 mal in der zweiten oder vierten Silbe (s. Benfey iv, 3, S. 19. 20). Auch in der Composition finden wir zuweilen *sū- : sūnṛ́tā? sū́bharva? sūmáya-*, *sūyávasa-;* vgl. av. *hū*.

Es existiren im Altindischen auch noch Spuren einer anderen Form unserer Partikel, deren Verhältniss zu den eben besprochenen mir nicht recht klar ist. Diese andere Form liegt vor in *svadhá-sudhā*

8*

(svádhiti-?) ‚süsser Trank', *svádhita-, svastha-*, ‚fest, gesund'; *sva-stí-* ‚wohlergehen'. Namentlich aber gehören hieher zahlreiche avestische Composita mit *χvā-, hvā-*, deren erster Bestandtheil keineswegs immer das reflexive Pronomen enthalten muss (so *χvāpaiϑina-*, ‚wegsam', *χvāraoχšhna-, hvāraoχšhna-* ‚wohl leuchtend' u. s. w.; vgl. unsere Bemerkungen darüber in Kuhn's *Zeitschrift* xxxi, S. 52 folg.). Ob das Verhältniss *kúa : kū́* (*kŭ-* in den verächtlichen Compositis wie *kuputra-* u. s. w.?) ein dem *svă : sŭ* Analoges ist?[1]

Des leichteren Ueberblicks wegen lassen wir hier eine statistische Uebersicht aller in dieser Abhandlung behandelten Wörter und Wörtergattungen folgen, woraus ersichtlich werden soll, wie oft die verschiedenen Auslautsquantitäten in den verschiedenen Verhältnissen zu treffen sind. Man wird wohl entschuldigen, dass einige Nummern, bei welchen die eine von beiden Formen nur ganz ausnahmsweise vorkommt, hier übergangen sind.

[1] Nach der ursprünglichen Fassung dieser Abhandlung sollte nun noch eine dritte Abtheilung folgen, deren Aufgabe eine rein metrische sein sollte: aus dem behandelten Quantitätswechsel sollten — soweit es der Meinung des Verfassers zufolge thunlich ist — Resultate zur Aufhellung verschiedener, den vedischen Versbau betreffender Fragen gezogen werden. Auf diese Abtheilung beziehen sich auch einige in den beiden gedruckten Abtheilungen verstreute Verweisungen. Dem Rathe eines von den Redacteuren dieser Zeitschrift gemäss wird aber die dritte Abtheilung anderswo als eine selbständige Arbeit erscheinen; es geschieht dies sowohl im Interesse der Zeitschrift, mit deren grossem Programm und kleinem Umfang sich längere Abhandlungen nur mit Mühe vertragen können, als auch hoffentlich im Interesse der Arbeit selbst, da es in dieser Weise viel thunlicher sein wird, die betreffende Abtheilung, die im Manuscript bereits seit 1887 fertig ist, mit Rücksicht auf andere unterdessen erschienene Schriften (es kommt insbesondere Oldenberg, *Die Hymnen des Rigveda* i, Berlin 1888, und Wackernagel, *Das Dehnungsgesetz der griech. Composita*, Basel 1889, in Betracht) umzuarbeiten, als wenn dieselbe als directe Fortsetzung der früheren erscheinen müsste.

	Ausserhalb einer Pause		Vor einer Pause			Zusammen
	Vor einfachen Consonanten	Vor Consonantengruppen	Am Schlusse e. hintern od. selbst. Stollens	Am Schlusse eines Vorderstollens	Vor einer Cäsur	
-thā (2. Pl.) .	43	1	—	—	5	49
-tha	23	6	37	19	12	97
-thanā	4	—	—	—	—	4
-thana	1	—	3	7	1	12
-mā (Pft.). . .	61	1	—	—	—	62
-ma	7	—	14	3	9	33
-mā (sonst) . .	36 (—13)	—	—	—	—	36 (—13)
-ma	221	15	113	58	140	547
-tā (2. Pl.) . .	160	—	—	1	4	165
-ta	100	33	129	62	150	474
-tanā	10	1	—	—	1	12
-tana	7	—	69	21	5	102
-dhī (-hī) . . .	55	—	—	1	—	56
-dhi (-hi) . . .	349	59	194	115	89	806
-ā (2. Sg. Ipt.)	392 (+3)	13 (—6)	—	—	6 (—3)	411 (—6)[1]
-a	176	18	299	135	180	808
-a͜	—	—	—	2	—	2
-ā (1. Sg. Pft.)	4	—	—	—	—	4
-a	5	—	9	7	4	25
-thā (2. Sg. Pft.)	7	—	—	—	—	7
-tha	24	2	59	19	33	137

[1] Ausserdem steht 3mal *-ā* vor Vocalen.

	Ausserhalb einer Pause		Vor einer Pause			Zusammen
	Vor einfachen Consonanten	Vor Consonantengruppen	Am Schlusse e. hintern od. selbst. Stollens	Am Schlusse eines Vorderstollens	Vor einer Cäsur	
-ā (3. Sg. Pft.)	21	—	—	—	—	21
-a	141	3	192	98	121	555
-ā (2. Pl. Pft.)	6	—	—	—	1	7
-a	18(—14)	1	13	3	3	38(—14)
-svā	52	—	—	—	—	52
-sva	207	4	68	49	97	425
-tyā	4	—	—	2	6	12
-tya	1	—	3	—	—	4
-yā	20	—	—	10	9	39
-ya	5	—	12	—	3	20
-tarī	5	—	—	—	—	5
-tari	—	—	4	2	—	6
ténā u. s. w. .	28	—	—	—	—	28
téna	115	9	1	1	10	136
-enā	28	—	—	—	—	28
-ena	276	18	96	70	167	627
-ena ◡	—	—	—	2	—	2
-tī	39	2	8	4	12	65
-ti	1	—	12	2	—	15
-trā (parox.) .	62	—	—	—	—	62
-tra	47	9	5	11	91	163
áthā	71	—	—	—	—	71
átha	1	1	3	—	—	5

	Ausserhalb einer Pause		Vor einer Pause			Zusammen
	Vor einfachen Consonanten	Vor Consonantengruppen	Am Schlusse e. hintern od. selbst. Stollens	Am Schlusse eines Vorderstollens	Vor einer Cäsur	
ádhā	74	—	—	—	—	74
ádha	36	74	—	—	1	111
ghā	41	—	—	—	2	43
gha	2	4	—	—	—	6
ácchā	84	—	—	20	25	129
áccha	2	—	30	—	—	32
smā	46	—	—	—	17	63
sma	28	1	—	—	2	31
adyā́	36	—	—	—	4	40
adyá	47	6	15	15	56	139
kílā	3	—	—	—	—	3
kíla	—	1	—	—	2	3
evā́ . . . . . . (am Anfang eines Verses);	72	4	—	—	—	76
evā́	5	—	—	—	—	5
evá . . . . . . (an sonstig. Versstellen)	14	2	2	2	19	39
yádī	26	—	—	—	2	28
yádi	22	9	—	—	9	40
ū (allein) . . .	11	1	—	—	1	13[1]
u	153	141	17	1	21	333

[1] Ausserdem 14 mal *u*, 2 mal *ū* vor Vocalen.

	Ausserhalb einer Pause		Vor einer Pause			Zusammen
	Vor einfachen Consonanten	Vor Consonantengruppen	Am Schlusse e. hintern od. selbst. Stollens	Am Schlusse eines Vorderstollens	Vor einer Cäsur	
ū (vor *tú, nú, šú*)	65 (—22)	—	—	—	—	65 (—22)
u	16	—	—	—	—	16
tū́	23 (—6)	—	—	—	—	23 (—6)
tú	10	7	—	—	1	18
nū́ (im Anfang e. Stollens)	46	4	—	—	—	50[1]
nū́ (sonst) . .	25	—	—	—	—	25
nú	110	30	5	4	24	173
sū́	24	—	—	—	—	24
sú	122	27	—	—	27	176[2]

[1] Ausserdem 4 mal vor Vocalen.

[2] Ausserdem *sú* vor Vocalen (vor *ū*-, Prät. 161) I, 112, 1—23, d. VI, 24, 9, c.

Neubabylonische Wohnungs-Miethsverhältnisse.

Von

Bruno Meissner und **Knut L. Tallquist.**

In der folgenden Abhandlung haben wir uns die Aufgabe gestellt, an der Hand der bisher veröffentlichten Contracte[1] im Vereine mit den des Berliner Museums[2] die Miethsverhältnisse zur Zeit Nebukadnezars und seiner Nachfolger darzustellen. Natürlich behandeln die weitaus meisten hierauf bezüglichen Actenstücke Häuservermiethungen, was in kulturhistorischer Beziehung ja auch am interessantesten ist.[3]

Die gewöhnliche Bezeichnung für Miethe ist das Wort *idi,* dessen Etymologie aber noch völlig dunkel ist. Vielleicht ist es indess von *idu* ‚Hand' nicht zu trennen und würde demnach ‚Handschlag', ‚Verpflichtung' bedeuten, eine Vermuthung, die besonders durch Nbd. 1128, 10 sqq. Wahrscheinlichkeit erhält: *dâne riksu u*

---

[1] Die meisten hier besprochenen Contracte sind in den bekannten Werken von Strassmaier veröffentlicht; nur wenige sind in Zeitschriften zerstreut erschienen. Die in den Verhandlungen des Berliner und Leidener Orientalistencongresses publicirten Texte sind schon von Revillout behandelt.

[2] Dr. Peiser, der die Absicht hat, eine neue Collection Berliner Contracte zu ediren, hat uns in liebenswürdiger Weise gestattet, einige Citate aus denselben zu bringen.

[3] Nur selten hören wir von der Vermiethung eines Sklaven. (Nbd. 655, Nbk. 197 und vgl. *agîru* = Miethssklave Del. AW. 102), von Rindvieh (Nbd. 1092) oder Schiffen (Nbd. 401; 782; 862; 913; 1019; Nbk. 282; V. A. Th. 375 und vgl. *elip igri* K. 4378, VI, 13).

idâtu ša eṭeru ša Mušezib-Bel êrêšu = ‚die Richter untersuchten, ob M. sich gebunden und verpflichtet hätte, zu zahlen‘. Daraus entwickelte sich dann die allgemeine Bedeutung ‚Bezahlung‘, ‚Lohn‘, wie sie uns z. B. Nbd. 210, 7; 171, 6, *3 šiḳil kaspi idišu Nabu-naṣir ina ḳatâ Nabu-aḫê-iddin maḫir* und Nbd. 810, 7, *4 šikil kaspi ina idišu Suḳâi maḫir* bieten. Das Ideogramm für *idu* scheint nach Nbk. 311, 9 gewesen zu sein.

Einen wie wichtigen Geschäftszweig die Häuservermiethungen in Babylon bildeten, kann man schon aus der grossen Menge uns überkommener Miethscontracte entnehmen; ja sogar die Priesterschaft war oft findig genug, um auf den ihrer Gottheit gehörigen Ländereien Häuser zu bauen, in der Absicht, sie zu vermiethen. Nbd. 48, 1—9. *bit makkuru Šamaš ša ina abulli ša bit Belit Sippar 2 niribe ša sûtum tarbaṣu bab-ANI* (vgl. Nbd. 67, 1) *biti aḫarri niribi ša tarbaṣu rabû bit*[1] *pani ša biti šûtu u barakkašu adi 6 šanâti ana šatti* $^1/_3$[2] *4 šiḳil kaspi ana idi biti ina pani Bel-mušallim* = ‚ein Haus, Besitz des Samas, der am Thore des Tempels der Beltis von Sippar liegt, mit zwei Eingängen, ... Hof, dessen Hausthüre westlich und dessen grosses Hofthor südlich vor dem Hause liegt, sammt seinem . . . . . steht auf sechs Jahre, gegen eine jährliche Miethe von $^1/_3$ Mine und vier Šekel Silber zur Verfügung des B.‘

Der Miethspreis war, wie bei uns, natürlich sehr verschieden. Uns sind noch Listen über die Höhe der monatlichen resp. jährlichen Miethsbeträge überkommen, welche uns trotz ihrer Einförmigkeit ein getreues Abbild babylonischen Wohlstandes ergeben; denn die Angaben sind recht hoch, zumal wenn man bedenkt, dass die Häuser gewöhnlich aus nur zwei bis drei Räumen bestanden. — Pläne von vermietheten Häusern s. V. A. Th. 360; 475. So berichtet uns z. B. ein Besitzer mehrerer Häuser über seine monatlichen Einkünfte, Nbd. 201:

---

[1] *bit* scheint hier, wie z. B. auch K. 538, 20 eine Präposition zu sein, die sich auch sonst in den Contracten nachweisen lässt.

[2] Es ist hier, wie auch sonst in den Contracten *mana*, weil selbstverständlich, ausgefallen.

Kaspu idi bitati ša Araḫsamna ša ana a-►◄-tum[1] *nadna Kisilimu ûm 15 šattu 5 Nabunaid šarri Babili!*

$5^{1}/_{2}$ *šiḳlu Šamaš-zer-ibni*
3 šiḳlu Šamaš-šar-uṣur
2 šiḳlu ribâtu Niḳudu
2 šiḳlu Kalbâ
2 šiḳlu Addu-natanu
2 šiḳlu Pudi'a
1 šiḳlu Ina-eššu-eṭer (?) etc. etc.

Aehnlich ist die Liste Nbd. 319:

$1^{5}/_{6}$ *mana ina kaspi ša idi bitâti ina libbi*
$^{5}/_{6}$ *mana šatti 7*[2]
1 mana kaspi šanû bâbu[3]
2 mana kaspi šalšû bâbu
2 mana kaspi ribû bâbu
napḫariš 7 (?) mana šattu 8 ana ṣabê ša Bel-ḳaṣir nadin =

‚$1^{5}/_{6}$ Minen Silber an Hausmiethe, davon $^{5}/_{6}$ Minen für das Jahr 7. — 1 Silbermine 2. Rate,
2 Silberminen 3. Rate,
2 Silberminen 4. Rate.

[1] Die Bedeutung dieses Wortes ist nicht sicher; an einzelnen Stellen (vgl. Nbd. 825; 961) scheint es eine Getreideart oder etwas von Rohr zu bedeuten. Wäre diese Deutung richtig, so würde das *ana* nach Nbd. 428 (s. u.) aufzufassen sein.

[2] Solche Bemerkungen über rückständige Miethe finden sich nicht selten; zuweilen aber musste der Miether auch, wenn sein Gläubiger nicht länger warten wollte, gegen eine Caution sich Geld verschaffen, um seine Miethschulden zu decken, Nbk. 187, 10: *Kaspu idi biti ša Sin-iddin u Burašu ina biti ušibu* = ‚Das Geld ist entliehen zur Bezahlung der Miethe des Hauses, in dem S. und B. wohnen'.

[3] Dass *bâbu* hier seine ursprüngliche Bedeutung ‚Thor' nicht hat, zeigen viele Stellen, wo *babu* sich in ähnlicher Weise findet, ohne dass von Häusern überhaupt die Rede ist, z. B. Nbd. 365, 6; 398, 6; 422; 476, 4 u. ä. Nach Nbd. 351, 28, 31 und 35, 36, wo *šanû bâbu* mit *ištenit zittu* (ḪA. LA.) correspondirt, scheint *bâbu* auch die secundäre Bedeutung ‚Theil' zu haben, die an unserer Stelle sehr gut passt und die ja auch aus dem Aram. und Arab. bekannt ist. (בָּבָא, باب, vgl. FRÄNKEL, *Aram. Fremdw.* 14).

Zusammen 7(?) Silberminen für das Jahr 8 hat man den Dienern des B. gegeben.'

Wie wir aus diesen Zusammenstellungen schon ersehen, war der durchschnittliche Miethspreis monatlich 2 Šekel (= 1/3 Mine und 4 Šekel jährlich). Weniger als 1 Šekel betrug die Miethe wohl nur selten (doch vgl. Nbd. 261; 996), ebenso selten überstieg sie die Höhe von 5 Sekel.

Anstatt baaren Geldes für Miethe wurden auch häufig Naturalien oder Erzeugnisse gewerblichen Fleisses geliefert. Diese Thatsache ist besonders deshalb so interessant, weil wir auf diese Weise die Marktpreise Babylons kennen lernen. Nbd. 428 lesen wir:

kaspu idi bitâti makkuru Šamaš ša ultu Tebetu šattu 9 adi Ṭebetu šattu 10 Nabu-nàid šarri Babili:

1/3 šiḳil[1] *kaspi ana 500 bilat kupur ana dullu ša ilu Ziḳḳurat*[2] *ṣabê ša beli šame u irṣitim.*[3]

2/3 mana 6 šiḳil kaspi ana 18 šappatum[4] *ša sattuk ellu.*[5]

7 šiḳil kaspi ana [cuneiform] *dišpi ellu.*

50 šiḳil kaspi ana 41(?) mana 15 šiḳil inṣa-[ḫuri]-tum.[6]

---

[1] Ob *šiḳlu* nicht für *mana* verschrieben ist? Denn einerseits befremdet der billige Preis des *Kupru*, andrerseits kann sonst in der Addition nicht 3 *mana* herauskommen.

[2] Nbd. 696 figurirt der Gott Ziḳḳurat unter andern Gottheiten. Hier ist das Wort jedoch wohl im Sinne von ,Stufenpyramide' zu nehmen und das Determinativ ist gesetzt, weil sie von einem Gotte bewohnt, gewissermassen selbst göttlich wurde. Ebenso ist die Stelle Nbd. 753, 27 zu fassen: *ana tabnitum ša ziḳratuum* (sic).

[3] Diese Lesung wie die Uebersetzung ist sehr zweifelhaft; es wäre auch möglich an eine Stadt [cuneiform]-*ki* zu denken.

[4] Dass *šappatu* ein Gefäss ist, lehrt Nbd. 779, 5, wo sich der Determinativ [cuneiform] davor findet; und zwar scheint es kleiner als *dannu* = Tonne (aram. דַּנָּא, DEL., Nbd. 173; 204; 254; 761 etc.) gewesen zu sein, da es immer in ziemlich grosser Anzahl auftritt und verhältnissmässig billig verkauft wird. So kosten 50 šappat hellen Weines eine Mine . . . . (Nbd. 279, 17) und 70 šappat derselben Sorte 2 Minen 4 Šekel (Nbd. 1013, 7).

[5] Ist vielleicht nach S^b 109 *sat-tuk-ku* zu lesen? *sattuku* bedeutet die monatliche Abgabe an Tempel und Staat, während die jährliche Abgabe mit dem Ideogramm [cuneiform] (Nbd. 450; 455; 457; 554; 556 u. ö.).

[6] So wird zu ergänzen sein im Hinblick auf Nbd. 538, 2; 794, 1; vgl. Nbd. 637, 5; 214, 2, und da es neben Edelsteinen oft zur Anfertigung von Kleidern ver-

1 mana ana libnâti Šamaš-aḫê-erba elat kaspi ša šatti 9.

1 šiḳil kaspi ana 1/2 *bilat parzilli ana dullu ana Ardi-Gula nappaḫi nadin.*

napḫariš 3 mana . . . . šiḳil kaspi Nabu-šum-iddin u Nadinu iddannu =

,Das Geld für Miethe von Häusern im Besitz des Samas, vom Monat Tebet des Jahres 9 bis zum Tebet des Jahres 10 Naboneds, Königs von Babylon:

1/3 Šekel Silber in 500 Talenten Pech zur Arbeit für die Stufenpyramide den Dienern des Herrn Himmels und der Erde.

2/3 Minen, 6 Šekel Silber in 18 Krügen für das monatliche Opfer.

7 Šekel Silber in [cuneiform] hellem Honig.

50 Šekel Silber in 4 Minen 15 Šekel . . . .

1 Mine in Ziegelsteinen des S., dazu kommt noch das Geld des Jahres 9.

8 Šekel Silber in 1/2 Talent Eisen zur Arbeit dem Schmiede A. gegeben.

Zusammen haben N. und N. 3 Minen . . . . Šekel abgeliefert.'

Nbd. 439 findet sich wiederum die Angabe, dass Naṣir und Sulâ 9 Minen *ki* . . . . anstatt 7 Šekel der Miethe bezahlt hätten. Ja es kommen sogar Abmachungen des Inhalts vor, dass der Miether dem Hausbesitzer täglich Naturalien zu seinem Unterhalte liefern solle; Nbd. 499: *bitu a-zu-ub-bu bit kâri*[1] *ša amil MU*[2] *ša Šušranni-Marduk maršu ša Marduk-nadin-aḫi mar Ramman-šum-ereš Šakin-duppu AD- AD ša Šušranni-Marduk ana umu 2 Ḳt akalu ana idišu ana Bel-ṣulê-šimê ḳalla ša Nabu-aḫe-iddin mar Egibi iddin ultu ûm 2 ša Airi kârum ina pani Bel-ṣulê-simê,* Postscr. Z. 18. *ḫuṣṣu*[3] *ša itti bit kâri*

---

wendet wird, wird man wohl nicht fehlgehen, in diesem Worte irgend einen Kleiderstoff zu suchen.

[1] *Kâru* bedeutet zuerst, wie DELITZSCH nachgewiesen hat, ,Eimer' (Nbk. 357, 1; 358, 1) und mit vorgesetztem [cuneiform] ,Speicher'.

[2] *MU* ist vielleicht nach II R. 7, 9c *zikaru* zu lesen.

[3] *ḫuṣṣu* bedeutet, wie sein Synonymum *kikkišu* (R[m] 122) zuerst eine Rohrart, z. B. AV. 4305: *iḳlu kikkišu la-pi* = ein Feld, das mit . . . . Rohr eingefasst

ṭipû[1] *ina pâni Bel-ṣulê-šime* = ‚Der verlassene (? vgl. עֲזוּבָה Jes. 6, 12) Speicher, welcher dem Diener des Š. gehört, hat Šakin-duppu, der Grossvater des Š., für 2 Ḳt täglichen Unterhalt als Miethe dem B., dem Sklaven des N., vermiethet. Vom 2. Ijjar steht der Speicher zu seiner Verfügung. Postscr.: Die Hütte, welche mit dem Speicher in Verbindung ist, steht ebenfalls zur Verfügung des B.'

Ein ganz ähnlicher Vertrag, wobei der Vermiether statt der Miethe täglich 3 Ḳt Getreide erhält, ist von STRASSMAIER in *Z. A.* III, 16 veröffentlicht und stammt aus der Zeit des sonst unbekannten Königs Samas-erba, ‚Königs von Babylon, Königs der Länder'. (Der Name ist babylonisch, während der Titel sich sonst nur bei nachbabylonischen Herrschern findet.)

Ausser diesen Arten der Miethszahlung finden wir in Babylonien noch eine ganz merkwürdige Einrichtung, die uns in so ausgedehntem Masse bei keinem andern Volke entgegentritt. Sehr häufig tauschte nämlich der Besitzer eines Hauses dasselbe für eine gewisse Zeit gegen eine Geldsumme ein, ohne sicherlich immer in so bedrängter Lage zu sein, dieses zu müssen, sondern nur, um mit dem empfangenen Gelde zu wuchern. In diesem Falle bekam er keine Miethe, brauchte aber dem Gläubiger auch keine Zinsen zu zahlen, vgl. L. 22, 26, 36, 59, 68, 114, 126, 147 und L. 155, 1—8: *4 mana kaspi ša Nadin-aḫi ina eli Šapik-zer bitsu ša DA*[2] . . . . . *u DA biti Rəmut-Bel DA biti Zeri'a idi biti ianu u hubullu kaspi ianu maškanu ina pani Nadin-aḫi*

---

ist, vgl. JENSEN, *ZDMG.* Dann aber (vgl. Nbd. 845, 5 und A. III, 140, 1) genau wie arab. خُصّ ‚Rohrhaus'; vgl. auch aram. חֲצָץ, Ohol. 15, 4, Verschlag durch Bretter. Diese Bedeutung passt auch für die bisher missverstandene Stelle N. E. XI, 18; 19, schon wegen des darauf folgenden *igaru* = Hausumfassung (vgl. V, R. 25, 38d) sehr gut. Es wäre somit zu übersetzen: ihren Beschluss verkündete er seiner (d. Adraḫasis) Hütte. Hütte, Hütte! Hausumfassung, Hausumfassung! Höre Hütte, merke auf Hausumfassung! Vgl. PINCHES, *Z. K.* I in seinen *Verbesserungen zu VR.* 17, 18.

[1] *ṭipû*, vgl. L. 81, 3 (s. u.) ist = hebr. טפח und arab. طفح. Ob II, R. 39, 63 und 49, 64 (in der ersten Stelle steht es zwischen *šalû* = entsenden und *napagu*, springen [?]) dieses Verbum gemeint ist, oder ob man an ein anderes denken muss, wagen wir nicht zu entscheiden.

[2] *DA* = *idu, ittu* Seite zu setzen, hält uns, worauf uns Dr. PEISER aufmerksam macht, V. A. Th. 475, 2 ab, wo sich *DA-ḫu sûḳu* findet.

adi 3 šanâti ina libbi ašbi = ‚4 Minen Silber des N. sind geliehen an Š. Sein Haus, welches neben .... und neben dem Hause des R. und neben dem Hause des Z. liegt — Miethe bekommt er nicht, braucht aber auch keine Zinsen zu zahlen — steht als Pfand zur Verfügung des N.; 3 Jahre kann er darin wohnen.‘

Ein ähnlicher Contract ist L. 22, worin eine Frau für geliehenes Geld 3 GI Landes in Pfand bekommt,[1] und in L. 167 verborgt Nergal-riṣûa 2 Minen, für deren eine er ein Haus in Pfand bekommt, während der Schuldner die andere verzinsen muss.[2]

Dass diese Uebereinkunft indess nicht immer unter beiderseitiger freier Entschliessung geschah, sondern dass ein Mann häufig nothgedrungen sein Haus in Pfand geben musste, liegt in der Natur der Dinge; wir haben aber darüber auch directe Angaben in L. 158, 1—12 (= Nbk. 350): $^1/_3$ *(?) šiḳil kaspi rîḫtum idi biti ša muṣû ša Tabnêa ina libbi ašbu ša nudunnû ša SAL Bidin- .... -šarrat ina eli Tabnêa ina kiti Araḫsamna inamdin kî lâ iddannu biti ša Tabnea ina libbi ašbu maškanu ša Bidin- .... -šarrat adi kaspašu tašallim* = ‚$^1/_3$ Šekel Silber, Rest der Miethe des Hauses ...., worin T. wohnt,

[1] Zugleich bekam sie auch den Sklaven Guzanu als Pfand. Auch sonst finden wir die Abmachung, für geliehenes Geld einen Sklaven als Pfand zu geben (Nbd. 182, 340, 655, 1116 etc.), den der Schuldner nach Bezahlung seiner Schuld wieder mit sich nehmen kann, z. B. Nbd. 340: *[$^1/_2$ mana kaspi] ša Nabu-aḫê-iddin ina eli Nabu-ereš Šalmu-dîni ḳallatsu puṣaitu maškanu ša Nabu-aḫê-iddin idi amelûtu ianu u ḫubullu kaspi ianu ina araḫ Dûzu kaspa $^1/_2$ mana Nabu-ereš ana Nabu-aḫê-iddin inamdinma amelutsu ibbakamma* = ‚$^1/_2$ Mine Silber des Nabu-aḫe-iddin geliehen an Nabu-ereš. Die S., seine Sklavin, eine Wäscherin (?) ist ein Pfand des Nabu-aḫe-iddin. Miethe für die Sklavin braucht er nicht zu zahlen, er erhält aber auch keine Zinsen. Wenn im Monat Tammuz Nabu-ereš die $^1/_2$ Mine dem Nabu-aḫe-iddin abgibt, kann er seine Sklavin wieder mitnehmen.‘ Doch findet sich durchgehend die Bestimmung, dass, wenn ein Sklave seinem neuen Herrn entflieht, der Schuldner verpflichtet sei, den Gläubiger zu entschädigen. Nbd. 803, 11: *umu ša Ina ṣilli biti-niziz (?) ana ašar šanamma ta-al-la-ka* (sic) *umu šu Še-BAR mandattašu inamdinu* = ‚An dem Tage, wo die I. an einen andern Ort geht, sollen sie (die Schuldner) Getreide als eine Entschädigung geben.‘ Dieser Brauch ist eine schöne Illustration des letzten sumerischen Familiengesetzes, worin ja bekanntlich dieselben Anschauungen vorgebracht werden.

[2] Vgl. dazu die Ausführung von Revillout.

das die Mitgift der B. ist, hat T. noch zu bezahlen, und zwar bis zum Ende des Monats Marcheswan. Wenn er es nicht gibt, ist das Haus, worin T. wohnt, das Pfand der B. (d. h. auch alles, was darin ist und was T. daran gebaut hat), bis sie in Bezug auf ihr Geld sichergestellt ist.'

In Nbd. 1047 sichert sich auch Bel-rimanni, indem er das Haus, welches er verkauft hat, das aber noch nicht bezahlt ist, noch so lange in Pfand nimmt, bis er sein Geld erhalten: *6 mana kaspi ša Bel-rimanni maršu ša Mušezib-Bel mar DA-Marduk ina muḫḫi Jtti-Marduk-balaṭu maršu ša Nabu-aḫê-iddin mar Egibi ina Adaru kaspa 6 mana ina ḳaḳḳadišu inamdin kaspu ša ultu suḫindu šîmi biti ša Bel-rimanni ša ina pani Nabu-aḫi-iddin abi ša Itti-Marduk-balaṭu paḳda*[1] *u rabuti u dânê ana Bel-rimanni iddinu Bel-rimanni ana nisḫi ana Itti-Marduk-balaṭu ittadin ekallu*[2] *ša Itti-Marduk-balaṭu ina libbi ašab maškanu ša Bel-rimanni rašû manma ina muḫḫi ul išallaṭ adi Bel-rimanni kaspa 6 mana išallim* = ,6 Minen Silber, gehörend dem B. lasten auf I.; im Monat Adar soll er es in seinem Gesammtbetrag zurückgeben. Das Geld stammt von dem Ertrage (?) des Hausverkaufspreises von B., welches dem N., dem Vater des I., zur Verfügung gestellt war, welches dann aber die Grossen und die Richter dem B. zusprachen, und welches B. wiederum durch Uebertragung dem I. verkauft hat. Der Palast, worin I. wohnt, ist Pfand des B. Ein anderer Gläubiger hat kein Recht daran bis B. in Bezug auf sein Geld sichergestellt ist.'

Zuweilen musste der Schuldner sogar, trotzdem sein Haus in Pfand genommen war, Zinsen bezahlen und sich noch andere drückende Bestimmungen gefallen lassen. Nbd. 67, 9 sqq.: *hubullu kaspi Gugua takkal . . . . ḳaḳḳad kaspi ša la Nabu-aḫê-iddin Bel-aḫê-erbâ ana manma šanamma ul inamdin* = ,die Zinsen des Capitals kann G. (die

[1] Zur Bedeutung ,deponiren' für *paḳadu* vgl. Nbd. 383, 9: $^2/_3$ *mana 4 šiḳil kaspi ša N. ina pani K. ipḳidu* = *iškunu* (Nbd. 310, 6). Beachte auch הִפְקִיד 2 Kön. 5, 24 und Nbd. 44, 5; 65, 3.

[2] Oder ist *bitu rabû* zu lesen?

Gläubigerin) verbrauchen . . . . die Gesammtsumme darf B. (der Schuldner) nur an N. geben (verleihen).'

Aber auch für den Gläubiger entstanden auf diese Weise oft Unannehmlichkeiten, wenn die Schuldner leugneten, ihr Haus verpfändet zu haben. Richterliche Entscheidungen in solchen Prozessen sind uns noch erhalten. Nbk. 172: *ul itâr-(GUR) ma Nergal-uballiṭ ana muḫḫi rašutišu mala bašû ša eli Nabu-aḫê-iddin u Šulâ abišu itti Nabu-aḫê-iddin ul idibbub rašutu gabbi eṭer uantim ša Nergal-uballiṭ ša eli Marduk-šapik-zer bitsu ša DA biti Nabu-kullimanni ana maškanutu ṣabtu idi biti ianu u ḫubullu kaspi ianu Šulâ u Ardi-Bel put*[1] *eṭeri našû išten put šani našû eṭer rašutu ša Nergal-uballiṭ [ša] ina muḫḫi Nabu-aḫê-iddin Šulâ Marduk-šapik-zer u Ardi-Bel idin (?)* etc. = ,Nicht soll Nergal-uballit sich in Betreff seines Darlehens an Nabu-aḫê-iddin und seinen Vater Šula streiten, noch mit Nabu-aḫê-iddin prozessiren: das gesammte Darlehen ist bezahlt und die Summe, welche Nergal-uballit an Marduk-sapik-zer geliehen, unter der Bedingung, dass sein Haus, welches neben dem des Nabu-kullimanni liegt, als Pfand gelten sollte, — Hausmiethe sollte er nicht bekommen, aber auch keine Zinsen zu zahlen brauchen — für deren Bezahlung aber auch Šula uud Ardi-Bel sich verpflichtet hatten; denn einer haftet für den andern, ist bezahlt. Das Darlehen des Nergal-uballit, das auf Nabu-aḫê-iddin, Šula, Marduk-sapik-zer und Ardi-Bel lastete, ist bezahlt.'

Zu Gunsten des Klägers wurde bei einem ähnlichen Falle in einem andern Prozesse entschieden, dessen Acten uns noch vorliegen. Nbd. 1128: *[dibbê ša?] Nabu-gamil ana eli* $^3/_4$ *mana 4 šiḳil kaspi rašutu ša abišu ša eli Nadin itti Mušezib-Bel maršu ša Nadinu ina maḫar Sin-erba amil ḫirtenu (?) u dânê ša Nabu-nâid šarri Babili*

[1] Wie sind die Schreibungen *pudâni* (L. 169; Nbd. 1100, 7) und *pu-ut-ti* (Nbk. 70, 5), *pu-u* 𒀀 (Nbk. 196, 14) zu vereinigen? Sind etwa die Worte wurzelverwandt oder eins das Femininum des andern? Ob das Wort *uantim* wirklich ein Ideogramm ist, wie STRASSMAIER auf Grund von Z. A. IV, 326 behauptet, lässt sich noch nicht so sicher entscheiden; in dem einen Falle lässt sich die Form *u-an-tim Pl -a-tim,* im andern die Form *u-an-te* nicht erklären.

idbubu uantim ša Nabu-aḫê-bullit abi ša Nabu-gamil ša eli Nadinu abi ša Mušezib-Bel ša bitsu maškanu ṣabtu maḫaršunu ittášu (?) ḫirtênu u dânê riksu u idatum ša eteri ša Mušezib-Bel erešuma la ublu imtalkuma, Z. 24. *Napḫariš 2 (?) GI . . . . ammat 7 ubanu ḫirtênu* und *dânê kum [kaspišu?] pani Nabu-gamil ušadgilu . . . . ana la ênê ḫirtênu u dânê duppi šu-[atu itti?] kunukê šunu ibrumuma ana Nabu-gamil iddinu* = ‚Prozess, den Nabu-gamil in Betreff $^{3}/_{4}$ Minen 4 Šekel Silbers, ein Darlehen seines Vaters an Nadin, mit Mušezib-Bel, Nadins Sohn, vor Sin-erbâ, dem Vorsitzenden (?), und den Richtern des Königs von Babylon führte. Der Darlehensschein des Nabu-aḫe-bullit, des Vaters von Nabu-gamil, welcher auf Nadin, dem Vater des Mušezib-Bel lastete, wonach sein Haus verpfändet war, wurde vor sie gebracht (von נשא?). Der Vorsitzende (?) und die Richter untersuchten, ob Mušezib-Bel gebunden und verpflichtet sei, zu zahlen und da er keine (Quittung) brachte, entschieden sie: Mit zusammen 2 (?) GI. . . . . ammat und 7 ubanu Landes belehnte der Vorsitzende (?) und die Richter anstatt seines Geldes den Nabu-gamil; (den Vertrag) nicht ungültig zu machen, versahen der Vorsitzende (?) und die Richter diese Tafel mit ihren Siegeln und gaben sie dem Nabu-gamil.‘

Die Dauer der Hausvermiethung wurde gewöhnlich auf 3 Jahre abgemacht (L. 68, 135; Nbd. 186); indessen schwankt auch hier die Gewohnheit und wir finden auch Vermiethungen auf 1 Jahr (Nbd. 210), auf 2 (Nbd. 597; V. A. Th. 105), 4, (L. 126), 5, (Nbd. 261, V. A. Th. 475) und sogar 6 Jahre (L. 114; Nbd. 48).

Der Umzug fand fast immer am 1. oder 2., selten am 15. Tage (L. 181) eines Monats statt und konnte in jedem beliebigen Monate vor sich gehen; jedoch scheint es Sitte geworden zu sein, zumeist den 1. Tammuz (L. 121; Wark. 114; Nbd. 238, 239; V. A. Th. 131) oder den 1. Marcheswan (L. 61; Nbd. 167, 261; Zt. III, 16; V. A. Th. 105, 181) dazu zu benutzen, ohne dass man indess die Allgemeinheit dieser Sitte nachweisen könnte, vgl. 2. Ijjar Nbd. 499, 500; 1. Šivan, Nbd. 597; 1. Kislev, Nbd. 9; L. 36; 1. Schebat, V. A. Th. 128; 1. Adar, Nbd. 48.

Die Bezahlung der Miethe fand monatlich (Nbd. 201, 224, 500) halbjährlich (Nbd. 48, 597, 996) oder jährlich (L. 121; Nbd. 27, 319, 428) statt und zwar war es meistens wohl so eingerichtet, dass bei kleineren Miethen die Bezahlung monatlich oder halbjährlich *(aḫi ina rîš šatti aḫi ina mišil šatti)* und pränumerando (V. A. Th. 135, 360, 475) erfolgte, während sie bei grösseren Häusern jährlich und postnumerando entrichtet wurde. Ausserdem findet sich auch die Abmachung, die eine Hälfte im Anfang des Jahres, die andere Hälfte am Ende desselben zu bezahlen, Nbd. 299, 1030: *aḫi kaspi ina rîš šatti u aḫi ina kit šatti inamdin.*

Das vermiethete Haus ging in den vollständigen, wenn auch nur zeitweiligen Besitz des Miethers über, und während dieser Zeit konnte er schalten und walten wie er wollte, ja er konnte das Haus sogar weiter in Pfand geben, vgl. L. 147 (= Nbk. 133): *3 mana 14 šiḳil kaspi ša Nergal-uballiṭ maršu ša Išum-uballiṭ mar Bel-eṭeru ina muḫḫi Šulâ maršu ša Nabu-zer-ukin mar Egibi bit Šápik-zer maršu ša Marduk-zer-ibni mar šangu Marduk ša akî uantim maḫritim idi biti ianu u ḫubullum kaspi ianu ana maškanûtu ṣabtu u Šulâ putu našû ultu um 1 araḫ Šabaṭu ša šatti 22 araḫ 2 šiḳil ribatu kaspi idi biti Šula ana Nergal-uballit inamdin adi muḫḫi Nergal-uballiṭ kaspašu inniṭir bit Šapik-zer ša aki uantimšu maḫritu ana maškanûtu ṣabtu Ina-ṣilli-Bel ḳallašu u mimmušu ša ali u ṣêri mala bašû maškanu ša Nergal-uballiṭ rašû šanamma ina muḫḫi ul išálaṭ adi Nergal-uballiṭ kaspašu inniṭiru* = ‚3 Minen 14 Šekel Silber des Nergal-uballiṭ sind geliehen an Šula. Das Haus des Šapik-zer, welches er gemäss eines früheren Darlehens unter der Bedingung, keine Miethe zu zahlen, aber auch keine Zinsen zu beanspruchen, in Pfand genommen und wofür Šula auch die Verpflichtungen trägt, vom 1. Schebat des Jahres 22 wird Šula monatlich 2 Šekel Silber Miethe dem Ner-gal-uballiṭ bezahlen, bis ihm sein Geld ausbezahlt ist. Das Haus des Šapik-zer, welches er gemäss eines früheren Darlehens als Pfand genommen, sammt Ina-ṣilli-Bel, seinem Diener, und allem, was ihm in der Stadt und auf dem Lande gehört, ist Pfand des Nergal-uballiṭ. Ein anderer Gläubiger hat kein Anrecht daran, bis Nergal-uballiṭ sein Geld ausbezahlt ist.‘

Zur Klarlegung der Situation ist noch zu bemerken, dass Nergal-uballiṭ dem Šula Geld geliehen hat, wofür dieser ihm das Haus seines alten Schuldners Šapik-zer verpfändete. Doch behält Šula noch das Haus inne und bezahlt dem Nergal-uballiṭ bis zur Tilgung seiner Schuld eine monatliche Miethe.

Infolge der grossen Rechte des Miethers hatte er auch grosse Verpflichtungen. Bei der Miethung eines Stückes Land verpflichtet sich der Miether in jeder Beziehung für die Cultivirung des Ackers zu sorgen und Nbk. 90 sind auch die diesbezüglichen Pflichten, denen sich der Miether zu unterziehen hatte, aufgezählt: *4 PI ziri kiru ša Nabu-šum-lišir ša Nabu-šar-ilani ana ikkarutu iṣbatu 4 šanati mimma mala ina gišimmarê u ina ḳaḳḳaru ellâ pân Nabu-šar-itani idágal.* Z. 13: *[pu-ut] epišu ša dullu ḫarû ša . . . . . šu ša . . . . ziratum naṣaru ša iṣi (?) gimir (?) pitḳu ša gišimmarê šaḳu ša mê Nabu-šar-ilâni naši ša ittabalkitu 1 mana kaspi itûru* = ‚4 PI Fruchtlandes, ein Garten des Nabu-šum-lišir, welchen Nabu-šar-ilani zur Gärtnerei genommen. Auf 4 Jahre belehnt er den Nabu-šar-ilani mit allem, was auf den Dattelpalmen und auf dem Boden wächst (?). Die Verpflichtung, alle Arbeit zu machen, (Gräben) zu graben, ... die Bäume (?) zu schützen und alle Dattelpalmencultur und sie mit Wasser zu tränken, trägt N. Wer den Vertrag bricht, muss eine Mine Silber bezahlen.‘

Bei einer Hausmiethung verpflichtet sich der Miether zu allen Reparaturen. Die betreffenden, in den Contracten immer angewendeten Phrasen, die dieses besagen, sind schon von STRASSMAIER richtig erkannt und lauten *uri* (Var. *ur-ru,* V. A. Th. 447) *(ina šatti) išannû* (Var. *ušannû*) ⟼-*ḳa (ša asûrû* oder *biti) iṣábat* (L. 26 (!), 68, 126, 181; Warka 114; Nbd. 261, 239, 500 etc.). Trotzdem der Sinn dieser Phrase ganz klar ist, ist die richtige Lesung und Erklärung doch noch einigermassen unsicher. Man kann *ûru* als ‚Balken‘ fassen, was gerade im Hinblick auf II R. 15, 10 ssq.: *adî ina biti ašbi ûr biti [išakan] asûrâ*[1] *[ippuš]* = ‚Solange er im Hause wohnt, soll er die

[1] Dass so zu lesen ist lehrt Nbd. 500, 8, wo sich *a-su-ru-u* findet: Wurzel אסר; vgl. LAY. 41, 37; II R. 15, 116, u. WINCKLER, *Sargontexte.*

Balken des Hauses in Stand setzen und die Wand repariren,' nicht unwahrscheinlich ist und [cuneiform]-*ḳu* als *patḳu* oder *pitḳu* lesen und ,Bau' übersetzen, in welcher Bedeutung es sich auch wirklich in den Contracten findet, z. B. Nbd. 115, 1—3: *iṣu ša ana pitḳa a[na Arrabi] amil muḳabû*[1] *u Ardi[ia] mupaṣû*[2] *nadna* = ,das Holz, welches zur Verarbeitung dem Arrabi, dem Kleiderordner (?), und Ardia, dem Glätter, gegeben ist'; vgl. zu den Ergänzungen Nbd. 179; 222; 507 und 1121, 3, wo auch [cuneiform] zu lesen ist. Indess ist doch zu beachten, dass *uru* = Balken, z. B. Nbd. 48, 11 keinen rechten Sinn gibt, weil die dortigen Zusätze dann genau dasselbe besagen würden, wie *uri išáni*. Ferner spricht die Stelle I R. 68, 27 *a*: *ba-ta-aḳ-šu aṣbat* auch für die Stellung *batḳu*, wenn auch die Schreibung mit der Media anstatt der Tenuis nicht undenkbar ist, wie auch LATRILLE, Z. *A*. I annimmt. Diese Lesung wäre gesichert, wenn Nbd. 996, 9 ganz erhalten wäre; doch schon die erhaltenen Spuren machen es mehr als wahrscheinlich, dass dort zu lesen ist: *[id]-din ba-* (nicht *ma!)-at-ḳa iṣábat*. Da diese Phrase sich nie durch *ma* eingeleitet findet, sondern immer asynthetisch folgt, so wird auch hier *ba-at-ḳa* zu lesen sein; [cuneiform] aber ist in den Contracten nie = *pa. Batḳa ṣabâtu* bedeutet etwa ,die Ritze packen', vgl. HOMMEL, *Vorsem. Cult.* S. 457, Note 99; *ûru* ist dann aber als ein Synonymum von *batḳu* zu fassen und dürfte identisch mit *uru*[3] = Scham (עֶרְוָה), also = ,Blösse' sein. Ebenso sind diese Redensarten in dem schon von REVILLOUT herangezogenen Briefe zu fassen (V. R. 54, n° 5), welcher ähnlich wie S. 1034 (S. A. SMITH in *Assyr. Lettr.*) den Bericht eines königlichen Baumeisters enthält, der einen hölzernen Palast in der alten Haupt-

---

[1] *muḳabû* bedeutet gemäss seines Ideogrammes, wozu man noch V R. 15, 7 *e* vergleiche, den Beamten, der für die Kleidung der Gottheit und die ganze Ausrüstung der Götterkammer zu sorgen hat, vgl. dazu قبا.

[2] *mupaṣû* oder *puṣai* (Nbd. 237; 281; 370; 1080; 1130) ist derjenige, welcher Holzgegenstände *piṣû* (d. h. weiss oder glatt) macht, vgl. Nbd. 115, 10; 492, 8 Fem. *puṣaitu* Nbd. 340, 4.

[3] Ein anderes *urû*, dass sich auch sehr häufig in den Contracten findet (z. B. Nbd. 511; 699; 748; 797; 923 etc.) bedeutet ,Stall' und ist also mit hebr. אֻרְוָה und arab. أَرِىّ identisch.

stadt Asur auf seine Bewohnbarkeit hin untersuchte; Z. 50—55: *batḳu iḳaṣur mâ uri isirušu mâ summu (?) gušuri kasip mâ urâsi ša Ašur batḳu iḳaṣur* = ,Die Ritzen soll er verstopfen und die Schäden überziehen (d. i. ausbessern); denn der . . . . . der Balken ist zerstört (كسف); der Urasibeamte der Stadt Asur soll die Schäden ausbessern.' Z. 58—62: *gušurê ša kasapuni batḳu aḳaṣar šattu annitu lutetiḳi šarru belu ana araḫ Šabaṭu illaka ušabašu (?)* = ,die Balken, welche geborsten sind — die Schäden will ich ausbessern, dieses Jahr will ich noch hingehen, und zum Monat Schebat mag der Herr König kommen und dort wohnen (?)!'

Diese stereotypen Redensarten näher erklärend finden sich häufig Zusätze, wie Nbd. 48, 11: *gušuru šebirri uḫallab* = ,die Balken und Holzstäbe soll er bedecken (überkleiden)' und *dullu* (so auch Warka 114) *libnâti ḳanê (u) gušuri ša libbi ippušu ana muḫḫi N. N. imánu* = ,alle Arbeit an Backsteinen, Rohr und Balken, welche er darin anbringt, hat er dem Vermiether zu leisten'.

Dagegen hat der Miether gewöhnlich das Recht alles, was er an das Haus verwendet, bei seinem Auszuge wieder mitnehmen zu dürfen, z. B. L. 135: *daltu mala Iddin-aḫi ana biti Šapik-zer ušeribu ušêṣû* = ,Thüren und alles, was I. in das Haus des S. gebracht hat, kann er wieder mitnehmen'.

Nur grosse Umbauten übernahm der Vermiether, und dann auch wohl nur vor der Vermiethung; so lesen wir Nbd. 1030, 2: *Nabu-šum-iddin tarbaṣu ippuš dullu ḳani u gušuri mala Kinâ ina libbi ippušu terḫuti*[1] *gabbi ša Kinâ* = ,den Hof wird der Vermiether bauen, aber die Rohr- und Balkenarbeit, alles was daran der Miether machen lässt, ist die Verpflichtung (?) des Kinâ'. Auch L. 181, 11 übernimmt Nergal-ušezib, der Theilhaber an dem Hause seines Bruders Marduk-naṣir-apli, des Vermiethers, die Verpflichtung, neue Thüren zu machen *(dalâtê N. ina libnâti izáḳap)*. Wenn solche Bauten der Miether ausführte, bekam er sogar eine Entschädigung; Nbd. 845, 5:

[1] Ob *tirḫatu* = Mitgift (V. R. 11, 7; 2, 61; 24, 46 und häufig in den Amarna Briefen) von derselben Wurzel abzuleiten ist?

bit ḫuṣṣu ša panat babi aki . . . . Nabu-utîri ippuš u IM [Pl.] *išakan 4 šiḳil kaspi ina idi biti ana šatti kum êpêšu ša biti ša Nabu-iddin Anim-eterat (?) u Amat-Nanâ maḫrî* = ,die Hütte, welche vor dem Thore liegt, soll der Miether aufbauen, gemäss . . . . und seine . . . . machen. 4 Šekel Silber an jährlicher Miethe haben für die Erbauung des Hauses Nabu-iddin (sic!), Anim-eterat und Amat-Nanâ empfangen.'

Ausser den vorhin erwähnten Phrasen findet sich sehr häufig die Angabe: *araḫ Nisanu araḫ Dûzu u araḫ Kisilimu nuptu inâpu* (Var.: *inamdin*) (L. 36. Warka 113; Abd. 239; 261; 500; Z. A. III, 16; V. A. Th. 128; 131; 475 etc.), ein Ausdruck, den Revillout zweifelnd durch ,il déclarera la déclaration'[1] wiedergibt. Die richtige Erklärung dieser Phrase ergibt sich auch einem Vergleiche mit Nbd. 239: *araḫ Nisan araḫ Duzu araḫ Kisilimu 3* [GI] *sillu*[2] *ša tabilu*[3] *inamdin* = ,im Monat Nisan, Tammuz und Kislev wird er 3 Körbe (?) Gewürz (?) geben,' Nbd. 261: *ina šatti 100 (?) gidil*[4] *100 SE-[EL]-*[5] *ḪIR inamdin* = ,jährlich wird er 100 Knoblauchzwiebeln (?) und 100 Knoblauchpflanzen geben', und Nbd. 500: *ina šatti 2 alpê . . . . ša 1 Ḳt A-AN tabilu inamdin adî duppišu ina panišu* = ,jährlich wird er 2 Rinder . . . . und 1 KA Gewürz (?) geben, solange der Miethscontract für ihn giltig ist.'

Aus diesen Parallelstellen in ihrer Gesammtheit geht hervor, dass der Miether sich in diesem Falle verpflichtete, ausser seiner Miethe noch von seinen Einkünften dem Vermiether dreimal oder einmal jährlich einen Extraantheil zu gewähren Von einer Abgabe

---

[1] S. *Obligations*, p. 515.

[2] Die Bedeutung ,Korb' scheint mit Rücksicht auf das Determinativ GI und hebr. סַל gewagt werden zu dürfen. Ein anderes *sillu* liegt Sanh. Kuj. 4, 9 vor.

[3] In *tabilu* steckt vielleicht das aram. תַּבְלָא תבל, welches auch ins Arab. als تَابِل gewandert ist; vgl. Fränkel a. a. O. S. 37. Zu *bit tabilu*, welches sich Nbk. 441, 2 findet, vgl. Jes. 3, 19 בָּתֵּי הַנֶּפֶשׁ. Ein anderes Lehnwort ist כַּרְבְּלָא Dan. 3, 21, das = *karballatu* (Nbd. 1034, 3 und 824, 14 mit dem Determinativ [cuneiform sign]) ist.

[4] *gidil, puru* und *pitu* (vgl. Nbd. 17; 100; 107; 130; 134; 151; 152; 169 etc. sind Theile des Knoblauchs (nicht Maasse, weil in zu grosser Menge erwähnt) und werden wohl alle ,die Zwiebel' desselben bedeuten.

[5] So ist nach Nbd. 128, 6 zu ergänzen. Das Ideogramm wird wohl mit SE-ḪIR = *šûmu* identisch sein.

an den Staat, woran REVILLOUT auch denkt, steht kein Wort da, vielmehr ist zu übersetzen: er wird dem Vermiether einen Ertragsantheil geben. Wie gross dieser Theil war, entzieht sich zur Zeit noch unserer Kenntniss.[1]

Der Miethsvertrag war für beide, Miether wie Vermiether, absolut bindend. Wenn einer von beiden ihn brach *(nabalkatânu)*, oder man ihn gutwillig auflöste *(riksâtišunu ina milik ramanišunu upasisu* V. A. Th. 378), musste der Betreffende die Hälfte bis zur doppelten Summe der Miethe bezahlen, z. B. Nbd. 210: *nabalkatânu 5 šiḳil kaspi inamdin* (bei 11 Šekel Miethe), Trans. 1879, p. 490: *nabalkatânu 10 šiḳil kaspi inamdin* (bei 5 Šekel jährlicher Miethe); vgl. L. 126; 181; Nbd. 1030; Nbk. 90. Wenn die Miethszeit abgelaufen war, musste der Miether, wie die Contracte mit der ihnen eigenthümlichen Genauigkeit angeben, das Haus verlassen, z. B. V. A. Th 105; L. 68: *arki 3 šanâti Nabu-mukin-aḫi bitu ina pani Nabu-aḫî-iddin umaššar* = ‚nach 3 Jahren soll Nabu-mukin-aḫi das Haus wieder dem Nabu-aḫe-iddin zur Verfügung überlassen,' und L. 135: *bitu ina panišu u[maššar] idi kâri ša am. MU eteḳu zer ikkal* = ‚das Haus wird er ihm wieder überlassen, wenn die Miethszeit des Speichers für den . . . . vorüber ist, und jener wird wieder die Einkünfte (?) geniessen.'

Ein recht interessantes Beispiel für die Verlängerung des Miethscontractes ist Nbd.[2] 224: *adî ûm 1 ša Šimanu šattu 6 Nabu-naid šarri Babili epuš*[3] *ša duppi ša idi biti ša Nabu-aḫî-iddin itti Suḳâ*[4] *ḳatû 15 šiḳlu 2 TA ḳatâ kaspi rîhtu idi biti ša Nabu-aḫê-iddin ina pâni Suḳâ rêḫi ultu ša Simanu araḫ 2 šikil kaspi idi biti elat 15 šiḳlu*

---

[1] Als Radix dieses *nuptu* ist, da sie mediae infirmae sein muss, sicherlich נוף anzusetzen, da sich V. A. Th. 131, 8 *i-na-a-pi* findet (gütige Mittheilung von Dr. PEISER).

[2] Aus dem Umstande, dass die neue Abmachung erst am 22. Ijjar erfolgte, ersieht man, dass eine Kündigung, wie bei uns, in Babylon nicht üblich war.

[3] *epûš* ist eine Substantivbildung im Sinne von *êpêšu*, vgl. Nbd. 482, 9; 815, 1; 838, 9; Nbk. 116, 10.

[4] Beachte die interessante Schreibung [cuneiform] Nbd. 238, 4.

2 TA ḳatâ[1] *kaspi maḫrû Suḳâ ana Nabu-aḫê-iddin inamdin* = ‚am 1ten Sivan des Jahres 6 Nabonedus', des Königs von Babylon, ist der Miethscontract zwischen N. und S. abgelaufen. 15 Šekel und zwei Drittel bleibt S. dem N. noch schuldig. Vom Monat Sivan wird S. monatlich 2 Šekel Silber ausser den rückständigen 15 Šekel und zwei Drittel dem N. bezahlen.'

Im Anschluss hieran wollen wir nur noch einen Blick auf die häufig sich findenden Contracte über Schiffsvermiethungen werfen, die gewiss für eine ganze Menschenclasse in Babylon den Haupterwerbszweig bildeten. Auch hier müssen wir uns wieder wundern über die Höhe der Preise und können so ebenfalls einen Rückschluss auf den Reichthum und die Wohlhabenheit der Bewohner des Landes machen. Nach V. A. Th. 375 und Nbd. 1019 betrug die tägliche Miethe eines Schiffes durchschnittlich 1 Šekel, was also für den Vermiether eine Einnahme von 6 Minen für das Jahr repräsentirt, eine für jene Zeiten doch gewiss sehr ansehnliche Summe, vgl. Nbd. 1090: *elippu ša Nabu-šum-iddin ḫazânu ša ina pâni Nur-Šamaš u Nergal-kînu ana Nabu-uteri ana idi umu šullub 1 šiḳil kaspi ḫalluru iddinu idi elippišunu ša ûm 11 Kisilimu adi um 26 ša araḫ Kisilimu Nur-Šamaš u Nergal-kînu malaḫê ina ḳat Nabu-uteri êṭêrû* = ‚Das Schiff des Stadtherrn Nabu-šum-iddin, welches zur Verfügung des Nur-Samas und Nergal-kinu steht. Die Summe, welche täglich auf 1 Šekel .... abgemacht war (? vgl. aram. שְׁלַב), haben sie dem Nabu-uteri gegeben und die Miethe ihres Schiffes vom 11. bis 26. Kislev haben die Schiffer durch Nabu-uteri bezahlen lassen.'

Ausser der Miethe hatte der Miether des Schiffes auch noch die Bezahlung, resp. Beköstigung der Mannschaft zu übernehmen, vgl. Nbd. 401: *1 šiḳlu ribatu kaspi ana idi elippi ša 3 alpê u 24 kalumê niḳê ša maršarri ša ina araḫ Nisan ana Šamaš u ilani Sipparilliku ina nazazu*[2]

---

[1] Vgl. dazu PEISER, 82. 7—14, 988.

[2] *ina nazazu* (geschrieben *ina DU zu* oder Nbd. 278, 5 *ina Du*) bedeutet gewöhnlich, dass die Abmachung einen privaten Charakter trägt und findet sich daher besonders bei Leuten, die demselben Stande angehörten und sich näher kannten, z. B. Nbd. 21, 5; 33, 5; 134, 10; 170, 9; 206, 4; 208, 3 u. ö. In allen diesen Fällen

ša Bel-šar-bulliṭ ša PAT-ḪIA[1] *šarri ana Šamaš-iddin u Dannu-Rammanu nadin 1* [cuneiform] *suluppi ana PAT-ḪIA-šu-nu nadin* = ‚1 1/4 Šekel Silber als Miethe für ein Schiff, welches im Nisan 3 Rinder und 24 Stück Kleinvieh, Opferthiere des Kronprinzen, dem Šamas und den anderen Göttern von Sippar brachte. Verhandelt im Beisein des Bel-sar-bulliṭ, welcher die Opfergaben (?) des Königs dem S. und D. übergab. 1 [cuneiform] Datteln hat er zu ihrem Lebensunterhalt gegeben.' Kürzer wird darüber berichtet Nbd. 913, 5: 1/2 *šiḳil kaspi ana idi elippi [nadin]* = ‚1/2 Šekel ist für Schiffsmiethe ausgegeben', und Z. 9: *ribâtu ana Ḳurbanni ša itti elippi illiku nadin* = ‚1/4 Šekel ist an K. gegeben, der mit dem Schiffe gefahren ist'.

Dieses sind die hauptsächlichsten Ergebnisse, welche aus dem Studium der etwa 70—80 in das Bereich unserer Untersuchungen gezogenen Miethscontracte resultiren. Sicherlich werden sich noch manche interessante Texte in den Inschriften von Cyrus, Darius etc. finden, mit deren Edition jetzt Herr STRASSMAIER beschäftigt ist. Indes boten die bisher publicirten schon eine solche Fülle neuen und wissenswerthen Materials, dass eine Bearbeitung derselben nicht allzusehr verfrüht erscheinen wird.

---

werden weder Zeugen noch Schreiber genannt; mit Zeugen und dem Schreiber findet sich das Verbum Nbd. 48. Ebenso folgt nie ein Frauenname danach; wenn Frauen einer gerichtlichen Handlung beiwohnen, findet sich immer *ina ašabi*, z. B. Nbd. 65; 67; 270; 313; 433 etc. Bei Männern und Frauen findet sich *ina ašabi* Nbd. 178. Beachte noch *ina la ašabi* Nbd. 65, 9.

[1] PAT-ḪIA, das vielleicht nach II R. 39, 65 *a* und IV R. 1, 46 *a* (vgl. ZIMMERN, *Babyl. Busspe.*, p. 42) *kurummatu* zu lesen ist, bedeutet zuerst Proviant, vgl. Nbd. 65, 17; 357, 23 etc., dann aber bedeutet es alles, was zur Erhaltung des Lebens den Menschen und Thieren nöthig ist. So wird Nbd. 898 Wolle (TUK-ḪIA) zu PAT-ḪIA gerechnet und Nbd. 697, 7; PEISER, *Actenst.* 18, 7 wird PAT-ḪIA specialisirt durch die Angabe: *ibri piššatum u lubuštum* = ‚Nahrung, Salbe und Kleidung'. Das sich ebenso häufig findende [cuneiform] ist sicherlich *akalu* oder *ukullu* zu lesen, vgl. neben K. 246, 66 *a* und Balaw. 4, 6 Var. besonders den Bericht des Königs Dušratta, als er den Tod Nimmuria's erfuhr, N. A. Th. 271, 57: [cuneiform] *Pl u mê ina umê šâšu ul . . . . . amtaraṣ* = ‚Speise und Trank [verzehrte] ich in jenen Tagen nicht, ich wurde krank.' Vgl. neuerdings dazu *Beiträge zur Assyriol.* p. 280.

Der Schatz des Khvārezmšāh.

Von

Dr. **Paul Horn.**

Ueber das grosse Compendium der Medicin, die ذخیرهٔ خوارزمشاهی, ist bisher nicht viel mehr bekannt, als dass es ein hochbedeutendes Werk sei, welches wegen seines Umfangs und Alters zu den wichtigsten Erzeugnissen der medicinischen Literatur der Perser gezählt werden müsse. Im Einzelnen gehen die Angaben über den genauen Namen des Verfassers, den Namen des Herrschers von Khvārezm, welchem das Buch gewidmet ist, und somit also auch über die Abfassungszeit desselben, sowie über die Anzahl der Kitāb, in welche es eingetheilt ist, seit Ḥāǧī Khalfa auseinander, wie man aus den Handschriftenkatalogen, besonders aus Rieu, *Catalogue of the Persian manuscripts of the British Museum*, II, 466, ersehen kann.[1]

Der gute Ruf des ‚Schatzes des Khvārezmšāh', der auch in der *Pharmacopoea persica*, Vorrede p. 32,[2] als Quelle citirt wird (vor-

[1] Nach Leclerc, *Histoire de la Médecine arabe*, II, 9, ist die ذخیره auch in der Bibliothèque nationale handschriftlich vertreten; ebenda findet sich sogar eine hebräische Uebersetzung des Werkes.

[2] Da die *Pharmacopoea persica* immer noch unter dem Namen des Bruders Angelus geht, so scheint es nicht unnöthig, zu wiederholen, dass der Pater sich hier fremde Verdienste angeeignet hat. Er hat sich des Plagiats an seinem Lehrer in der Medicin, P. Matthaeus, von welchem die Uebersetzung stammt, schuldig gemacht, vergl. Thomas Hyde, Castigatio in Angelum à Sto Joseph alias dictum de la Brosse, Carmelitam discalceatum, sui Ordinis in Ispahân Persidis olim Prae-

nehmlich wohl das letzte Buch über die Materia medica), veranlasste Herrn Prof. Dr. KOBERT in Dorpat, mir eine gemeinsame Ausgabe und Bearbeitung des neunten Buches über die Gifte und Gegengifte vorzuschlagen. Leider wurden unsere Erwartungen bezüglich wichtiger Aufschlüsse über den Stand der Toxikologie in Persien im 12. Jahrhundert, welchen Isma'īl durch sein Compendium zu repräsentiren schien, arg enttäuscht, indem sich das neunte Buch nur als eine Uebersetzung des vierten Buches, Fen VI von Avicenna's Canon — um die folgenden Ausführungen auch Nichtorientalisten zugänglich zu machen, citire ich den Canon nicht nach dem arabischen Urtext, sondern nach der lateinischen Uebersetzung, von der mir eine Ausgabe von 1522, in Lugdunum gedruckt, vorliegt — erwies. Isma'īl hat so gut wie nichts Eigenes hinzugefügt, bisweilen hat er das Original verkürzt, manchmal hat er sich sogar damit begnügt, seinen grossen Kollegen, ohne ihn zu übersetzen, einfach abzuschreiben.

Von einer Ausgabe des neunten Buches, in welchem ein interessantes Gegenstück zu dem Werkchen des Maimonides, das STEINSCHNEIDER in VIRCHOW's *Archiv* 57, 62 ff. übersetzt hat, erhofft wurde, musste unter diesen Umständen abgesehen werden; KRAFFT, der den Inhalt desselben nach den Ueberschriften der einzelnen Kapitel genau angegeben hat, hätte allerdings den Sachverhalt bereits erkennen müssen, wenn schon seine Ueberschriften theilweise mit Avicenna in Widerspruch stehen — wie weit Missverständnisse des Textes hieran Schuld sind, lässt sich ohne Vergleichung der Wiener Handschrift nicht bestimmen.

Nicht ganz so unselbständig ist Isma'īl in der Compilation der übrigen Theile seines Buches gewesen. Hier genügt er den Ansprüchen,

---

fectum (*Syntagma dissertationum* I, 292 ff.). Dass der ‚nugivendulus' und wie ihn HYDE sonst nicht eben zart titulirt, trotz 15jährigen Aufenthaltes in Persien und Nachbarländern, für die Abfassung der Pharmacopoea zu wenig persisch verstand, hat ihm sein englischer Kritiker nachgewiesen — auch bei dem Worte ذخيره ist ihm ein orthographisches Malheur begegnet — er soll nach HYDE nur die ‚pseudepigrapha latina' hinzugeschrieben haben.

die man billiger Weise an einen orientalischen Autor stellen kann, dem die Annexion fremden literarischen Gutes keine Skrupel verursacht. In einer ‚Entschuldigung' wegen einiger Mängel seines Buches nach dem neunten Kitāb sagt Isma'īl, er habe bei der Compilation seines Werkes die Principien verfolgt, das in anderen Büchern kurz und nicht mit der genügenden Ausführlichkeit Behandelte erschöpfend darzustellen, dagegen das breit und weitschweifig Geschilderte präcis zu fassen und klar darzulegen, und sich jeden Vortheil eines anderen Buches für das seinige anzueignen. Wenn er im neunten Buche gelegentlich den Avicenna als Quelle für diese oder jene Ansicht citirt, während er ihn von Anfang bis zu Ende ausschreibt resp. übersetzt, so ist dies allerdings ein Zeichen von mala fides.

Im Allgemeinen in der Eintheilung des Stoffes dem Avicenna folgend, übernimmt Isma'īl, soweit ich controlirt habe, immer die Definitionen desselben. Dagegen bringt er im Einzelnen manches Originelle; vor allem hat er das Bestreben, das Material möglichst übersichtlich und systematisch zu gruppiren.[1] Ob seine Aenderungen hier wirkliche Verbesserungen sind, muss ich Medicinern zu beurtheilen überlassen, eine ausführliche Inhaltsangabe scheint mir indess nicht die darauf verwandte Mühe zu lohnen. Eine gedrängte Uebersicht jedoch zu geben, däucht mich nicht überflüssig, da das Werk wegen seines Umfangs immerhin eine Stelle in der medicinischen Literatur Persiens einnimmt; zudem ist es auch nicht unwichtig, schon so früh, kaum ein Jahrhundert nach Avicenna's Tode, einem Beispiel seines literarischen Despotismus zu begegnen.

In der Vorrede spricht der Autor mit grossem Selbstbewusstsein von seinem Werke; nach der Berliner Handschrift (Hamilton 691), welche mir von der Verwaltung der königlichen Bibliothek mit bekanntem Entgegenkommen zur Benutzung zur Verfügung gestellt wurde, äussert er sich in der folgenden Weise:

---

[1] Dass Isma'īl vor allem ein Mann der Praxis war, zeigt sein kleineres handlicheres Compendium der Medicin, das man bequem in den Stiefeln unterbringen konnte, darum خفى ‚versteckt' von ihm genannt (Rieu, *Catalogue* II, 475).

Durch die Fügung Allah's sei es geschehen, dass er, der Compilator dieses Buches, der ergebene Diener des Khvārezmšāh Abū'l Fath Muhammed Ben Jamīn[1] el-Mulk im Jahre 504 der Hegra nach Khvārezm gekommen und in die Dienste dieses glückbegünstigten Herrschers getreten sei. Als er das herrliche Klima des Landes, den Charakter, die Regierung und Gerechtigkeit des Fürsten, die im Lande herrschende Sicherheit kennen gelernt, habe er hieran einen derartigen Gefallen gefunden, dass er seinen Wohnsitz in Khvārezm genommen habe. Er habe ruhig im Schatten der Gerechtigkeit des Fürsten gelebt und Gelegenheit gehabt, durch Beweise der fürstlichen Gnade die Huld desselben persönlich kennen zu lernen. Aus Dankbarkeit habe er sein Buch verfasst und es ‚Schatz des Khvārezmšāh' genannt, in der Absicht, den Namen des Fürsten in der Welt berühmt zu machen und auch zugleich seinem eigenen Namen eine lange Dauer zu sichern. In persischer Sprache habe er geschrieben, damit der Nutzen des Werkes allen Unterthanen des Reiches zu Gute komme und es ein Gemeingut von Hoch und Niedrig werde.

‚Nun muss man aber wissen, dass das Klima dieses Landes ein nördliches ist, dass also die Luft sehr angenehm, rein und für die Menschen sehr förderlich ist. Jede hier wachsende Pflanze ist sehr schön und wohlschmeckend, jeder die Luft des Landes athmende Mensch bekommt ein kräftiges Herz und Gehirn und gesunde Sinne; ebenso sind auch alle Thiere gesund, ihr Fleisch vorzüglich. Das Wasser des Landes liefert der Oxus (Ġīhūn), dessen Wasser vor allen anderen Flüssen berühmt ist; der mit diesem Wasser getränkte Erdboden bringt herrliche, wohlschmeckende Kräuter hervor. Da nur ein kleines Territorium Wüste (شوره) ist, so gibt es wenig schädliche Reptilien. Bei allen diesen Vollkommenheiten aber finden sich doch auch eine Menge ungünstiger Verhältnisse: Erstens wird die sonst so gesunde und reine Luft in Folge der Ausdünstungen von dem Unrath der Stadt in dieser ungesund und schädlich; sodann lässt man vielfach die Speisen verderben und isst sie dann doch noch, wie zum Beispiel Grünkramconserven,[2] Mangold-, Kohlbrühe u. dgl.; auch isst man viel frische und getrocknete Fische und Kohl. Im Winter verzehren die Leute gefrorene, halbreife Melonen, oder solche Melonen, die den Saft verloren haben und filzig geworden sind. Die Folgen hiervon sind schwere Krankheiten und häufige Geschwüre. Ferner entstehen in der starken Kälte viele Katarrhe und Schnupfen, die Patienten nehmen dieselben leicht und wenn es dann im Frühling wärmer wird, die Säfte im Körper sich mehren, circuliren und in Fluss kommen, so kommt dadurch auch der katarrhalische Stoff in Brust und Eingeweide, woraus Krankheiten der Lunge, Dysenterien und Diarrhoen unmittelbar hervorgehen.

[1] Das Wort ist nur noch zum Theil erhalten, ich habe Jamīn in Rücksicht auf die Londoner Handschrift gelesen; Pertsch gibt im Catalog Nūštagīn.

[2] ترينه, die Zubereitung dieser von ärmeren Leuten genossenen Zukost zum Brot ist bei Vullers s. v. beschrieben.

Als der Verfasser dieses Buches, Isma'īl Ben Hasan Ben Muhammed Ben Ahmed El-Husainī aus Ġurġān, diese Zustände im Lande sah und die Unwissenheit seiner Bewohner in medicinischen Dingen erkannte, schrieb er dieses Buch als eine Huldigung für den Herrscher. Während seines Aufenthaltes in Khvārezm fand er im Rathe des Fürsten stets grosse Gelehrte und Autoritäten der Epoche vertreten, bei jeder angeregten wissenschaftlichen Unterhaltung hörte er aus dem Munde des Herrschers bedeutende Worte und irgend eine feine Bemerkung, die viele der Grossen nicht verstanden, oder wenn jener eine Frage stellte, so war sie schwierig, dass keiner von den Säulen des Reiches sie zu beantworten vermochte. Dies alles waren Zeugnisse von der Erhabenheit des Geistes des Fürsten, seinen ausgebreiteten Kenntnissen etc. etc. Der Autor musste sich daher bestreben, ein Werk zu schaffen, das eines solchen Mannes würdig sei und den Titel ‚Schatz' desselben verdiene. Wenn schon das Buch in persischer Sprache abgefasst ist, so sind doch die geläufigen arabischen Termini, deren Bedeutung jedermann bekannt ist, sowie das was sich arabisch leichter ausdrücken lässt, beibehalten; was aber im Munde der Leute allgemein verbreitet war, das ist meist auch mit dem persischen[1] Namen bezeichnet, so dass hoffentlich nichts dunkel bleibt.

Jedes Buch, das in irgend einer Wissenschaft geschrieben ist, hat seinen Nutzen und seinen besonderen Werth; der Werth dieses Buches besteht in seiner Vollständigkeit. Es ist in der Absicht verfasst, in jedem Gebiete, auf welchem der Arzt orientirt sein muss, Theorie und Praxis erschöpfend zu behandeln. Jedermann weiss, dass es ein Werk mit solcher Tendenz bisher noch nicht gibt und obschon bereits viele grosse Bücher auf dem Gebiet der medicinischen Wissenschaft geschrieben sind, so gibt es doch noch keines, welches dem Arzte alle anderen entbehrlich machte, so dass er nicht fortwährend auf diese zurückgreifen müsste und ohne allerwärts nachzuschlagen nicht befriedigt würde. Dies Buch ist nun derartig zusammengestellt, dass der Arzt kein anderes braucht und sich nicht die Mühe zu nehmen hat, auf andere Bücher zurückzugehen. Der Verfasser hat, so lange er die Medicin betreibt und medicinische Bücher gelesen hat, den dringenden Wunsch gehegt, es möchte ein Werk existiren, in dem alles für den Arzt Wissenswerthe vereinigt wäre, er hat aber keines gefunden. Zum Wohle dieses Reiches beschloss er es daher selbst zu schreiben, und zwar war seine Absicht die, dasselbe solle in der Epoche gerade des gegenwärtigen Fürsten verfasst werden als Dank für empfangene Wohlthaten und solle auch zugleich die Erinnerung an ihn selbst im Lande erhalten. Die Weisen der Zeit, welche das Buch studiren und mit anderen Büchern vergleichen, werden den Unterschied zwischen ihm und jenen erkennen und bestätigen, dass es allumfassend ist.'

Auf Fol. 670 r., am Schluss des Werkes nach dem neunten Buche — so war der ursprüngliche Plan des Autors, vergl. unten — fühlt sich Isma'īl bewogen, sich zu entschuldigen, dass es so lange gedauert

[1] Gelegentlich kommen auch ‚chorasanische' Ausdrücke vor.

habe, bis er die ذخيره vollendet habe. Für die schwere Arbeit (كارسخت) habe er nur wenig Musse gehabt; er hoffe, dass der Leser nicht sagen werde: ‚Der Autor hat lange an dem Werke gearbeitet‘, sondern vielmehr: ‚Es ist gut compilirt, umfassend und trefflich gemacht‘, ein solches Urtheil werde die lange Dauer der Arbeit entschuldigen. Das Bonmot stammt nicht von Isma'īl, sondern von einem seiner Landsleute, den er auch citirt.

Nach der zwei Folioseiten einnehmenden Vorrede beginnt das erste Buch. Vor jedem Buche[1] findet sich ein genauer Index mit Angabe der Seitenzahlen, die indess nicht durchweg stimmen. In den Ueberschriften der Kapitel begegnen sehr viele Fehler, besonders falsche Punktationen.

Das erste Buch handelt von der Medicin im allgemeinen (Definition und Nutzen derselben), der Substanz des menschlichen Körpers, den Elementen, Säften, Temperamenten, den Gliedern und deren Functionen in sechs Abschnitten (گفتار) wie bei Avicenna. Den meisten Raum nimmt die Behandlung der Glieder ein, welche in einfache (يكسان) — vierter Abschnitt (Fol. 17—43) — und zusammengesetzte (مركّب) — fünfter Abschnitt (Fol. 43—54) — geschieden werden. Knochen und Cartilagen (einzelne Zeichnungen), Muskeln, Nerven, Arterien und Venen werden nach Avicenna abgehandelt; Recapitulationen des Vorgetragenen, wie auf Fol. 25 eine kurze Wiederholung der Anzahl der Muskeln am Schluss des diesen gewidmeten Theils, entspringen dem Bestreben Isma'īls, sein Buch für den praktischen Gebrauch so nutzbar wie möglich zu machen und in diesem Bestreben scheint mir der Hauptwerth des Werkes zu bestehen. Indess vermisst man doch die wünschenswerthe Consequenz in dieser Beziehung.

Das zweite Buch handelt in neun Abschnitten von den Zuständen des menschlichen Körpers, von Gesundheit, Krankheit, Symptomen und Erscheinungsformen der letzteren, von Puls, Athmen, Urin und dem, was sonst aus den Kanälen und Oeffnungen des Körpers kommt (Schweiss, Auswurf, Excremente), von der Aitiologie für die

[1] Mit Ausnahme einiger Abschnitte des sechsten Buches.

verschiedenen Zustände des Körpers. Der letzte, neunte Abschnitt zerfällt wieder in drei Abtheilungen (جزو): Die Ursachen der Krankheiten (23 Kapitel, باب), andere Zustände und Veränderungen des Körpers (das Kind vom Embryo an, sein Wachsthum; die Ursachen des Schlafs, der Affecte, 21 Kapitel), die Ursachen des Todes (drei Kapitel). Im allgemeinen der Inhalt von Fen II und Fen III, Capitulum singulare des ersten Buches des Canon.

Im dritten Buch ist die Rede von der Obacht auf die Gesundheit. Der Text ist in der Berliner Handschrift hier vielfach sehr nachlässig und gedankenlos geschrieben; fast jedes Kapitel fängt mit ‚man muss wissen‘ (بباید دانست) an. Ausführlich werden zunächst Luft und Wohnung (Fol. 116b—124, in 15 Kapiteln[1]) abgehandelt, dann folgen Wasser (7 Kapitel, Fol. 124—127) und Speisen (Fol. 127—153b). In diesen Abschnitten steckt viel selbständige Arbeit des Autors, der aus den Erfahrungen einer langjährigen Praxis schöpft. Er verbreitet sich eingehend über Nutzen und Schädlichkeit der verschiedenen Arten von Brot, Fleisch, Brühen und Suppen, sauerm Eingemachten, Milch, Käse u. dgl., Kräutern, Wurzeln, Grünkram, Gewürzen, frischem und getrocknetem Obst, Süssigkeiten, Oelen. Ein besonderer Abschnitt von 18 Kapiteln ist dem Wein gewidmet, den Isma'īl nach dem Vorgang des Avicenna als die herrlichste Gabe Gottes preist. Aus den Rathschlägen über die Verhinderung der Trunkenheit trotz starken Weingenusses, über die Vertreibung der üblen Folgen nach demselben, über die Wahl des Raumes für das Gelage (am besten ist es, dasselbe unter freiem Himmel zu veranstalten) u. dgl. gewinnt man den Eindruck, als ob man in Khvārezm grossen Zechereien nicht abhold gewesen sei — allerdings hat Isma'īl auch hier das Wesentliche aus Avicenna's Canon übernommen (Liber I Fen III Doctrina II Cap. VIII.). Es folgen dann fünf Kapitel über Schlafen und Wachen, sechs über Bewegung und Ruhe und vier über Kleidung, Parfums, Ausleerungen[2]

[1] Das 15. Kapitel fehlt im Text.

[2] Entfernung von überflüssigen, Krankheiten hervorrufenden Säften aus dem Körper.

(evacuatio, استفراغ), Einreibungen mit Oelen. Hierauf beginnt der zweite Theil des Buches, in welchem zunächst die verschiedenen Arten der Evacuatio ausführlich besprochen werden: Erbrechen (11), Abführmittel (18), Aderlass, Schröpfen, Blutegel (35), Diuretica, Schwitzmittel etc., auch der Coitus ist eine Evacuatio (10 Kapitel). Fol. 181b —192b werden die gebräuchlichsten Abführmittel, 66 Stück, alphabetisch nach ihren speciellen Wirkungen mit Angabe der Dosen aufgeführt. Es folgen die üblen Complexionen (4), seelischen Affecte (6), Erscheinungsformen der Krankheiten an den verschiedenen Körpertheilen (4), eine Diätetik der Kinder (8), der Greise (5), und Verhaltungsmassregeln für Reisende (7 Kapitel). Dem Inhalt des dritten Buches entspricht im allgemeinen Fen III und IV des ersten Buches des Canon.

Fen I des vierten Buches hat Isma'īl zu seinem vierten Buche verarbeitet, in welchem er in vier Abschnitten über die Diagnose und Arten der einzelnen Krankheiten (3), den Ausbruch derselben (5), die Tage der Krisen (10) und die Prognose über den Verlauf der Krankheiten (7 Kapitel) handelt.

Im engen Anschluss an Avicenna (Fen I des vierten Buches des Canon) steht das fünfte Buch über die Fieber. Dasselbe hat sechs Abschnitte: Allgemeines (4), febris ephemera (27), Faulfieber (febris putredinis) in drei Abtheilungen von 5, 10 und 12 Kapiteln, febris ethica und febris pestilens (4), Blattern und Morbilli[1] (13), Rückfall und Reconvalescenz (5 Kapitel).

Sehr umfangreich ist das sechste Buch über die Therapie der örtlichen Krankheiten von Kopf bis zu Fuss, entsprechend dem Liber III des Canon. Es ist in 21 Abschnitte eingetheilt (Avicenna hat 22 Fen), die Krankheiten werden nach den einzelnen Organen aufgeführt: Kopf in 5 Abtheilungen von 7, 6, 4, 8 und 21 Kapiteln; Augen in 7 Abtheilungen — Allgemeines (7), Augenlider (29), Augenwinkel (3), Coniunctiva (13), Hornhaut (10), beerenförmige Haut, nämlich die Pupille (5), Krankheiten, die man nicht fühlt, nämlich Ausflüsse,

---

[1] s. HAESER, *Geschichte der Medicin*[3] III. 67.

Schwäche der Sehkraft, Tages- und Nachtblindheit etc. (11 Kapitel). Fol. 349b—352 sind 136 Mittel gegen Augenkrankheiten mit Angabe ihrer Dosen kurz alphabetisch aufgezählt. Dann folgen die Krankheiten des Ohres (9), der Nase (10 Kapitel), des Mundes, der Zunge, der Lippen und Zähne in drei Abtheilungen von je 10 Kapiteln; des Halses in zwei Abtheilungen von 5 und 4 Kapiteln, der Athmungsorgane (15), des Herzens (6 Kapitel), der weiblichen Brust (10 Kapitel), des Magens und der Speiseröhre in sechs Abtheilungen von 3, 7, 5, 6, 6, 6 Kapiteln; der Leber in drei Abtheilungen von 11 und zwei Mal 6 Kapiteln; der Milz (4 Kapitel); die aus Leber- und Milzkrankheiten entstehenden Krankheiten: Gelbsucht (9), Wassersucht (6 Kapitel); die verschiedenen Arten der Flüsse in drei Abtheilungen von 5, 2 (in je 4 Theile, فصل, getheilt) und 1 Kapitel; Krankheiten des Afters (7), kleine und grosse Eingeweidewürmer (3),[1] Arten der Kolik und der Ileus (10), Krankheiten der Nieren und Blase in vier Abtheilungen von 15,[2] 8, 7 und 5 Kapiteln — über das Herausschneiden des Nierensteines sagt Isma'īl, dass diese Operation kein Arzt empfohlen und er sie auch nie gesehen habe; weniger gefährlich sei dagegen die des Blasensteins, doch wird auch hier das Hauptgewicht auf die Medicamente gelegt. Ueber den günstigen Verlauf des Steinschnitts in Folge des Klimas berichtet POLAK, *Persien, das Land und seine Bewohner*, II, 321, nach eigener Erfahrung. Noch heute legt man denselben Werth auf die Erhaltung des Hymens bei Jungfrauen bei dieser Operation, vergl. POLAK I, 213 — Krankheiten der männlichen Genitalien in drei Abtheilungen von 10, 4 und 25 (Coitus) Kapiteln, die der weiblichen Genitalien in drei Abtheilungen (Menstruation in 3, Schwangerschaft in 15, Uterusleiden in 15 Kapiteln); der letzte Abschnitt enthält die Krankheiten des Rückens und der Weichen in 10 Kapiteln.

---

[1] Das dritte Kapitel ist fälschlich als sechstes bezeichnet, solche Fehler kommen öfter vor.

[2] Das 13. Kapitel ist hier weggelassen, es ist merkwürdiger Weise in den zweiten Faṣl des Kapitels der dritten Abtheilung des 14. Abschnittes auf Fol. 495 gerathen.

Das siebente Buch bringt die Krankheiten und Leiden, welche alle Glieder befallen, wie Geschwüre, Wunden, Brüche. Es besteht aus sieben Abschnitten und entspricht dem Fen IV und V des vierten Buches des Canon (zusammen auch sieben tractatus). Auch die Lepra und das Cauterisiren werden bei dieser Gelegenheit mit erledigt.

Das achte Buch ist kosmetischen Inhalts (Fen VII des vierten Buches bei Avicenna). Es ist in drei Abschnitte getheilt: Haar (16), Haut (12), Fett und Magerkeit, Nägel (10 Kapitel), die einzelnen Kapitel sind meist sehr kurz.

Ueber das neunte Buch von den Giften und Gegengiften ist oben bereits die Rede gewesen; in der Berliner Handschrift ist der Theil über den Nutzen der Glieder der Thiere[1] nicht als sechster Abschnitt wie in der Wiener (vergl. KRAFFT, S. 148) bezeichnet, er folgt unter Ueberschrift eines بسم الله einer gleich zu erwähnenden kurzen Ausführung des Autors, die ihn von dem neunten Buche trennt.

Damit war nach dem ursprünglichen Plane Isma'ils das Werk abgeschlossen. Wir erfahren dies nämlich aus dem zweiten von drei eingefügten Faṣl, welche auf Fol. 670b—671b enthalten sind.[2] Derselbe bringt eine Entschuldigung über Mängel der ذخيره, die darin bestehen, dass der Autor beschlossen habe, in sein Werk das كتاب قرافادين[3] (Buch der materia medica) und das كتاب ادويهٔ مفرده (Buch der einfachen Heilmittel) nicht aufzunehmen, die sonst in keinem Compendium fehlten. ‚Da es nun über den erwähnten Gegenstand kein ausführliches Werk gab, der Autor aber keine Zeit hatte, um in der Welt umherzureisen, sich die Heilmittel und Pflanzen anzusehen und die Meister zu befragen', so wollte er diesen Theil ganz weglassen. Er konnte seinem Princip nicht folgen, das Gute (فائده) der bisherigen Bücher seinem Werke einzuverleiben, da es eben nichts Gutes über

---

[1] Eine Schrift mit gleichem Titel bei STEINSCHNEIDER, VIRCHOW'S *Archiv* 52, 374, Note 46.

[2] Auch zum Schluss der Vorrede heisst es: Das Buch hat neun Theile und jeder Theil ist ein Buch.

[3] Sonst قرابادين.

den Gegenstand gab und wollte bei seiner eigenen Unkenntniss den Vorwurf vermeiden, der Theil sei nicht sein Eigenthum, und ebenso wollte er die irrthümliche Meinung nicht aufkommen lassen, als gäbe es keine weiteren Mittel ausser den von ihm dann erwähnten. Ueber die Materia medica seien schon eine Menge Bücher in den Händen der Leute, darum habe er diese nicht aufgenommen. Zudem seien die einzelnen Recepte und Heilmittel meist schon bei den betreffenden Krankheiten erwähnt. Auf speciellen Befehl des Šāh habe er aber seinen Plan ändern und das Buch قرافادین doch noch hinzufügen müssen. Die einfachen Heilmittel (Avicenna, liber II) dagegen sind auch nachträglich nicht mehr zusammenfassend von Isma'īl bearbeitet worden.

Es ist zu bemerken, dass Isma'īl auch in dem Geständniss seiner Unkenntniss auf naturgeschichtlichem Gebiet in Avicenna's Fussstapfen wandelt.

Es folgt hierauf noch ein dritter Faṣl über die Verhaltungsmassregeln der Aerzte gegen Ansteckung durch Kranke, worauf das nicht als zehntes Buch, sondern als تتمّه (Schluss) des Werkes bezeichnete Buch über die Materia medica beginnt. Zu Anfang desselben wiederholt Isma'īl nochmals seine anfängliche Absicht, diesen Theil wegzulassen. In 38 Kapiteln werden im ersten Abschnitt die einfachen Heilmittel nach den einzelnen Gliedern, in 31 im zweiten Abschnitte die zusammengesetzten abgehandelt. Die Handschrift schliesst richtig am Ende des 31. Kapitels — die Bemerkung Pertsch's im Katalog scheint auf einem Versehen zu beruhen, der erste, nicht der zweite Abschnitt hat 38 Kapitel.

Was den Stil Isma'īl's anlangt, so ist derselbe nicht so klar und prägnant wie Avicenna's Art der Darstellung. Isma'īl ist häufig weitschweifig und wortreich, wie man aus der oben zum grössten Theil in Uebersetzung mitgetheilten Einleitung erkennen kann. Das Persisch des Autors ist natürlich von einer Menge arabischer Worte durchsetzt, daneben aber finden sich auch eine Reihe alter, echter Bildungen und Formen. Häufig begegnet das یای حکایت z. B.: اندر هرعلمی که سخن رفتی از لفظ بزرگوار این خداوند نکتهٔ شنیدی که بسیار از

بزرکان از آن غافل باشند واکر وقتی اندر مسله سؤالی فرمودی مشکلی بودی که هر کسی از عمدهٔ جواب نتوانستی آمد (Fol. 2). Selten erscheint مر, z. B.: قضیب چون کالیدیبست مر کردن رحم‌را وآن چون غلافیست مر قضیب‌را (Fol. 53b). Statt آزموده است liest man fast regelmässig آزمودست; آنک (geschrieben انک) steht für آنکه, häufig چنانک یاد کرده آید; nicht selten findet man Constructionen wie بشراب اندر. Wie im Codex Vindobonensis ist ب statt پ und ج statt چ geschrieben, ذ in کذاشتن u. s. w. ist durch د bezeichnet. Sehr beliebt sind die Nomina actionis auf *-iš*, z. B. سوزش, پیچش, تبش, دمش u. v. a. m.

Von Aerzten, welche als Gewährsleute citirt werden, habe ich mir die folgenden notirt:

Griechen und Römer:

Hippokrates (بقرط),

Dioskorides (دیسقوریدوس),[1]

Asklepiades (اسقلپیادس استاد طبیبان),

Plato (افلاطون),

Galen (جالینوس),

Rufus (روفس),

Archigenes (ارکاغانیس, so auch bei Avicenna ١ ٣٤٨, کزبرة, Cairo'er Ausgabe, welche Stelle von Isma'īl, Fol. 139 s. v. کشنیز, ‚Koriander' citirt wird),

Valescus (ولسقوس).

Syrer:

Ibn Ġerīġ (ابن جریج, er war Syrer nach STEINSCHNEIDER, VIRCHOW's *Archiv* 52, 351[14]).

Araber:

Avicenna (ابو علی سینا, oft خواجه بو علی سینا),

Ibn Mesuë (ابن ماسویه),

Rhazes als Muhammed Zakarjā (محمّد زکریا),

Mesīh (مسیح),

Sāhir (ساهر, STEINSCHNEIDER, VIRCHOW's *Archiv* 52, 488),

Ahmed Ferrukh (احمد فرّخ, wohl Ibn El-Ġezzār),

[1] Einmal دیاسوریدوس.

'Alī Ben Isa, der zwar nicht namentlich angeführt wird, wohl aber ist sein Werk كتاب تذكره الكحّالين citirt.

Die Berliner Handschrift ist im Jahre 988 der Hegra (begann am 17. Februar 1580) geschrieben; der Schreiber bemerkt dies am Schluss von Buch 7, 8 und 9. Das siebente Buch vollendete er am 18. Reġeb, das achte am 22., das neunte am 28. Reġeb.[1] Sein Name war معروف بن بدهة (?) بن محمّد بن احمد بن محمّد لاهوری.

Trotz grosser Unselbständigkeit bleibt Isma'īls ‚Schatz des Khvārezmšāh' dennoch eine grosse Leistung, die auch dann, wenn sie durchgängig nichts weiter als eine Uebersetzung Avicenna's wäre, von hohem Werthe sein würde.

---

[1] Bei gleichmässigem Arbeiten hätte er also in ca. 250 Tagen die 764 Doppelseiten abgeschrieben.

Zur Abgar-Sage.

Von

P. J. Dashian,

Mitglied der Mechitharisten-Congregation in Wien.

(Fortsetzung.)

II.

Es bleibt mir übrig, über einige der Ansichten Tixeront's zu sprechen, die mir minder wahrscheinlich erscheinen, freilich nur in jenen Fragen, die, wie oben bemerkt, mit der armenischen Literatur zusammenhängen.[1]

1. Tixeront bespricht (S. 66) die Differenz der armenischen Uebersetzung der *Lehre des Addai* vom syrischen Original. Das syrische Original berichtet, Addai sei in Edessa gestorben und begraben worden. Aber gerade diese Stelle hat die armenische Uebersetzung nicht, sondern sie berichtet, dass Addai die Stadt Edessa verlassen hat, nach Osten abgereist ist und dann in ‚den Gegenden des Orients' sein Leben durch Martertod beschlossen hat. Das Alles hat der Verfasser richtig bemerkt, nur hat er diese

[1] Ich gedenke meine Ansichten über die Abgarsage in einer besonderen Schrift auseinanderzusetzen, gleich nachdem ich mit der Untersuchung über ܐܦܪܗܛ (Aphraates), dessen Schrift seit zwei Jahren das Hauptziel meiner Studien ist, fertig geworden bin. Wenn ich mich nicht täusche, so wird die Arbeit nicht nutzlos sein. Denn mein Hauptzweck ist immer, jene Seite der Fragen zu berücksichtigen, die grösstentheils von den Forschern ganz unberücksichtigt gelassen sind; nämlich welche Rolle z. B. hat jene Frage in der alten und neuen armenischen Literatur gespielt und welche Stütze bietet uns die armenische Literatur, die betreffende Frage richtiger zu lösen, u. s. w.

Thatsache keiner gründlichen Untersuchung gewürdigt, wie sie es verdient hätte. Ueberraschend ist aber, was er dann hinzufügt:[1] Moyse de Khorène, qui transforme en une mission en Arménie le voyage d'Addaï en Orient, écarte formellement l'hypothèse d'une translation du corps en Osrhoène. In diesem Sinne hat er sich auch anderswo geäussert.[2] Das lässt sich aber offenbar nicht beweisen. Moses hat jene Abweichungen in der Abgar- und Addai-Tradition nicht fingiert. Denn wenigstens ein Halbjahrhundert vorher war das Alles in Armenien allbekannt. Moses selbst bekennt, er habe jene Details aus den ‚früheren Schriften' geschöpft.[3] Moses lügt nicht. Schon Faustus von Byzanz, der wenigstens 50 Jahre früher als Moses Khorenatzi schrieb,[4] kennt diese Traditionen, wie aus seinen Andeutungen zur Genüge erhellt.[5] Schon die Ueberschrift des ersten

---

[1] S. 67.

[2] S. 128, Anm. 3. D'autres détails intéressant plus ou moins directement l'Arménie paraissent être des inventions de Moyse lui-même.

[3] II. c. 34: ‚Dasjenige, welches zu ihrer Zeit geschehen ist, findet sich von früheren Schriftstellern aufgezeichnet, nämlich: die Ankunft des Apostels in Armenien, die Bekehrung Sanatruk's und dessen Abfall vom Glauben aus Furcht vor den armenischen Satrapen .... Dies Alles, was, wie ich gesagt habe, von Anderen vor mir erzählt worden ist, hielt ich nicht für nöthig ausführlich zu wiederholen. Ebenso ist auch der Tod des Adde, des Schülers des Apostels, zu Edessa durch den Sohn Abgars von Anderen vor mir erzählt worden ... Das habe ich in kurzem Abrisse erwähnt, wie es von Anderen schon früher erzählt worden ist u. s. w.' LAUER's Uebersetzung des Satzes: *ոչ ինչ կարեւորագոյն համարեցաք ոճով երկրորդել* mit ‚habe ich nicht für sehr wichtig gehalten und desshalb nicht genau wiederholt', ist einfach falsch.

[4] Ich citiere die Ausgabe von 1832, herausgegeben von den Mechitharisten. — Ueber Faustus und dessen Schrift haben schon viele unrichtige Meinungen bei den Armeniern die Oberhand gewonnen. Einen vorzüglichen und entschiedenen darauf bezüglichen Artikel schrieb P. J. KATERDJIAN, Vgl. *Handes Amsorya*, 3. Jahrg. (1889.) N. 3. S. 40 ff. Eine neue kritische Schrift veröffentlichte der Armenier ELISCHÉ MATATHIAN, *Faustus von Byzanz*, Wien 1890, VIII. 52 S. 8°.

[5] Buch III. (I.) cap. 1. ‚Das von den Predigten des Apostels Thaddäus und dessen Ende und Martyrium an bis zum Ende der Lehrthätigkeit Grigor's und dessen Heimgange und von dem Apostelmörder, dem Könige Sanatruk, an bis zur unfreiwilligen Unterwerfung unter den Glauben ... das Alles ist von Anderen geschrieben worden, u. s. w.' LAUER hat den Satz am Ende unrichtig verstanden und übersetzt.

Kapitels seines Buches beweist dies: ‚Ereignisse, die nach dem Predigen des Apostels Thaddäus im armenischen Lande stattfanden. Canones chronologischer Bücher.'[1] Diese Stelle des Faustus allein genügt um zu überzeugen, dass man hier ungerechter Weise Moses einer Lüge zeihen wollte. Andere Andeutungen werden wir weiter unten sehen.

Zu beachten ist, dass selbst Faustus das Alles als schon geschrieben angibt;[2] also müssen diese Traditionen wenigstens um 400—410 bekannt gewesen sein. Dieser Umstand kann uns behilflich sein, die Entstehungszeit der *Lehre des Addai* genauer zu bestimmen, die Tixeront in die Jahre 390—430 setzt, da die armenische Tradition die *Lehre des Addai* als schon geschrieben vorauszusetzen scheint. — Richtiger ist daher, wenn Tixeront sich anderswo ausspricht:[3] Moyse suit une tradition à part.

2. An dem Orte, wo Tixeront diese Stelle Khorenatzi's citirt, fügt er die Anmerkung bei:[4] Zénob de Glag, mort vers l'an 323 ou

---

[1] Lauer's Uebersetzung: ‚Ereignisse nach der Verkündigung des Apostels ... Die Hauptereignisse der Geschichte' (!!) ist geradezu lächerlich.

[2] In einer noch nicht gedruckten, mir aber als Manuscript zugänglichen Schrift über die alten Messbücher der armenischen Kirche, macht P. J. Katerdjian darauf aufmerksam, dass schon im ersten Decennium des fünften Jahrhunderts das Buch *Predigten des heiligen Thaddäus* allbekannt war. Vgl. *Handes Amsorya*, 3. Jahrg. (1889.) N. 2, S. 24. — Der achte Band der Collection Սոփերք Հայկականք (ed. Venedig, 1853) bietet uns eine Schrift *Acten des Apostels Thaddäus, sein Predigen und sein Aufenthalt* (wörtlich: Kommen) *in Armenien und sein Tod in Christo.* Der Herausgeber meint dies Buch sei bald nach dem Tode des Apostels Thaddäus von einem seiner Schüler geschrieben und am Anfange der Entstehung der armenischen Literatur ins Armenische übersetzt worden. Dem zweiten Satztheil können wir beistimmen. Man nimmt gewöhnlich an, diese Schrift sei aus dem Syrischen übersetzt und eine jener Schriften, die von Faustus und Khorenatzi benutzt worden sind. Am Ende derselben findet man die Notiz: ‚Ich Samuel, Bischof, (und) unwürdiger Diener Christi, übersetzte die Acten des heiligen Apostels Thaddäus, und die der heiligen Jungfrau Sanducht, und übergab sie (= die Acten) dem ganzen Volke Armeniens (zum Lesen).' Diese Schrift ist gewiss einer eingehenden Untersuchung bedürftig, und stellt vielleicht die Frage in ganz anderem Lichte dar.

[3] S. 129. Vgl. S. 68.

[4] S. 67. Anm 2.

324, dans son *Histoire de Daron*, parle du Tombeau de l'apôtre Thaddée dans le canton d'Ardoz (LANGLOIS, *Collect.* I, p. 343); mais l'ouvrage de Zénob a reçu des remaniements postérieurs notables. (*Ibid.* p. 336.) Damit ist gesagt, dass Zenob einer jener ‚früheren' Schriftsteller sei, und wird damit zugleich das Sterbejahr Zenob's festgestellt. Das Alles ist aber haltlos. TIXERONT hat keine Schuld daran, weil er aus LANGLOIS' Vorrede geschöpft hat. Auch LANGLOIS ist schuldlos, da er die damals allgemein verbreitete Meinung zu der seinigen gemacht hat, dass nämlich Zenob im vierten Jahrhundert gelebt und auf Befehl des hl. Grigor Illuminator sein Buch geschrieben hat, u. dgl. Weil nun diese Ansicht sowohl bei den Armeniern als bei den europäischen Armenisten bis heute die Oberhand gewonnen hat, so erachten wir es nicht für überflüssig, die Haltlosigkeit dieser Meinung hier in Kürze darzulegen.[1]

Man kann zuerst nicht annehmen, dass der Verfasser dieser Schrift im vierten Jahrhundert lebte, obwohl er sich bemüht hat, sich als Zeitgenosse des hl. Grigor Illuminator darzustellen.[2] Es ist unzweifelhaft, dass diese Schrift ‚in der Form, in der wir sie vor uns haben,' wenigstens nicht vor der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts geschrieben sein kann. Denn Zenob setzt das Buch von Agathangelos voraus, ja seine Geschichte ist vielmehr ein Auszug aus dem Buche des Agathangelos. Er erwähnt auch Agathangelos namentlich:[3] ‚Ihr sollt nicht diese geringe Geschichte anschwärzen,

---

[1] Eine erschöpfende Abhandlung fehlt noch. — Was endlich P. GAREGIN ZARBHANELIAN in seiner *Armenischen Literaturgeschichte* (Venedig. 2. Aufl. 1886. S. 214—218: armenisch) geschrieben hat, ist bloss Wiederholung der alten Meinung. Nur für die Dialectforschung der armenischen Sprache hat man dieses Buch einer besonderen Aufmerksamkeit gewürdigt. Vgl. vorzüglich: *Kritische Grammatik der neuarmenischen Sprache* von ARSENIUS AIDYNEAN, Wien 1866. 1. Theil: Einleitung. S. 123 ff. Vgl. *Hantes Amsorya*, 2. Jahrg. (1889.) N. 2. S. 18.

[2] Ich citiere einige Stellen aus LANGLOIS, *Collection* I, p. 342: ‚Lorsque Saint Grégoire eut pris connaissance de cette lettre, il ordonna à Zénob le Syrien de rédiger par écrit le récit exact de la première et de la seconde guerre, etc.... Zénob obéit et se contenta d'écrire aux évêques syriens le récit des événements accomplis sur leurs frontières.' Vgl. S. 341, etc.

[3] Vgl. LANGLOIS, *Coll.* I, p. 342, A. 45.

oder weil Agathangelos dies nicht erwähnt.' Das ist klar. Weil aber sonst der Verfasser sich durch diese Stelle blossgestellt hätte, fügt er noch hinzu, um sich wieder verstellen zu können: ‚Denn ich habe vor Agathangelos geschrieben.'[1] Hier haben wir also einen groben Versteckensspielenversuch. Weil nun Agathangelos von einem armenischen Priester im fünften Jahrhundert geschrieben[2] ist, so soll Zenob nach 450 geschrieben sein. Aber auch gesetzt, Agathangelos sei von einem Römer im vierten Jahrhundert geschrieben, so ist immer festzuhalten, dass die Geschichte des Agathangelos bis ungefähr 330 fortgesetzt wird. Zenob aber soll schon im Jahre 324 gestorben sein.

Wir finden noch andere Spuren, welche die Entstehungszeit dieses Buches bis zum vi. und vii. Jahrhundert heraufschieben. Wir erwähnen nur eine dieser Spuren. In Zenob lesen wir von dem Bischof Jacob von Nisibis: ‚Einige berichten, dass Jacob, der Bruder Grigor's, Ճգնօն (‚der Weise') genannt wird. Die Wahrheit wissen sie aber nicht. Denn jener Jacob war der Vetter Grigor's.'[3] Schon die Redeweise beweist, dass der Verfasser dieses Buches nicht Zeitgenosse Grigor's und Jacob's war, sonst konnte er von einem noch lebenden berühmten Manne, einem angeblichen Verwandten des grossen Mannes, der dem Verfasser den Befehl zu schreiben gab, (wie das Alles von Zenob selbst berichtet wird), sprechen: ‚Jener Jacob war der Vetter Grigor's.'

Uebrigens schon der Beiname Ճգնօն (‚der Weise') beweist, dass dieses Buch spät geschrieben ist. Der Bischof von Nisibis

---

[1] Es ist ganz willkürlich zu behaupten: ‚Ce passage est évidemment une interpolation que le traducteur ou le continuateur de Zénob de Glag, Jean Mamigonien, aura ajoutée au texte primitif pour donner plus de poids au récit de son devancier.' Langlois *loc. cit.*

[2] Ueber Agathangelos hat neulich P. J. Katerdjian eine neue Meinung dargestellt. Vgl. *Handes Amsorya*, iii. (1889.) N. 2. S. 24 ff.

[3] Diese Stelle Zenob's lautet in der französischen Uebersetzung bei Langlois, *Coll.* i, p. 343, A. 40 folgendermassen: Plusieurs (auteurs) prétendent que le frère de Grégoire est surnommé ‚le sage' et l'appellent Jacques, mais c'est une erreur. Jacques était neveu (fils de la sœur) du père de saint Grégoire.

wurde nicht im IV. und V. Jahrhundert mit dem Beinamen Զգօն bezeichnet.[1] Denn nur dann haben einige der armenischen Schriftsteller diesen Beinamen dem Bischof Jacob von Nisibis zugeschrieben, als der Verfasser des in der armenischen Literatur Զգօն genannten Buches (Aphraates)[2] mit Jacob, dem Bischofe von Nisibis verwechselt worden war. Zenob's Buch muss daher nach 450 geschrieben sein, weil der Beiname Զգօն, der Name dieser Uebersetzung, nicht früher als diese Uebersetzung selbst existiren kann,[3] welche sicherlich nach 432 vollendet worden ist.[4] Wenn Zenob wirklich ein Syrer war, dann konnte er vor 472 den Bischof Jacob nicht ܚܟܝܡܐ = զգօն nennen, denn in den Handschriften der Abhandlungen des Aphraates findet sich eine im Jahre 472 geschriebene Notiz, aus welcher erhellt, dass in jener Zeit Jacob und Aphraates noch keineswegs verwechselt worden waren. Endlich erwähnt Moses Khorenatzi[5] den Bischof von Nisibis und die wunderbaren Thaten

---

[1] Vgl. Ass. *Bib. Or.* I. p. 21 b: Jacobum Nisibitam Auctores Syri Graecique Magnum quidem frequenter appellant, Sapientem autem, vel Doctorem nunquam ... Id enim Sarugensis proprium faciunt omnes Syri Scriptores, ut ex nostris Codicibus deprehendimus, in quibus Sarugensis cum cognomento ܡܠܦܢܐ Doctoris, seu Sapientis ferè semper apparet. Freilich զգօն entspricht nicht dem syrischen ܡܠܦܢܐ, sondern dem ܚܟܝܡܐ.

[2] Jacob Aphraates, der ‚Persische Weise', dessen Abhandlungen im Armenischen Զգօն genannt werden. Den syrischen Text dieser Abhandlungen veröffentlichte W. WRIGHT, *The homilies of Aphraates, the Persian Sage*. London 1869.

[3] Mit Unrecht schreibt aber C. J. FR. SASSE (*Prolegomena in Aphraatis Sapientis Persae sermones homeleticos*. Lipsiae, 1879. S. 24): Certe enim translator armeniacus (dann fügt er jedoch hinzu: vel librarius quidem posterior) cui nomen Jacobi Aphraatis non erat notum Jacobum episcopum Nisibenum .. auctorem posuit, quum et nomen Jacobi (cognomenque Sapientis) utrique eorum esset commune, etc.

[4] Weil sie die armenische Bibelübersetzung gebraucht selbst mit Veränderung des ihm vorliegenden syrischen Originals. Einen anderen Beweis sucht SASSE (*loc. cit.* 25) so zu begründen: Accedit quod in versione armeniaca formae nonnullae grammaticales linguae vetustissimae (!) propriae reperiuntur, velut coniunctivus temporis imperfecti (so: *գնիցէին*, *փրկիցէր*, u. s. w.) qui etiam apud Faustum Byzantinum ... in usu est (!), in recentioribus vero libris rarissime (!) invenitur. Das ist grundfalsch.

[5] Moses Chor. III, cap. 7.

desselben. Dass er aber ein Buch geschrieben habe und Զգօն genannt worden sei, ist ihm unbekannt. Also um 480 finden wir noch keine Verwechslung.[1] Erst nach 495 sehen wir, dass bei Gennadius diese Verwechslung stattgefunden hat.[2] Bei den Syrern haben wir noch keine Spur davon. In der armenischen Literatur findet sich noch eine Spur in einem kurzen Prolog zum Buche Esther,[3] in welchem eine Stelle dieses Buches citirt und zugleich angegeben wird, Jacob von Nisibis sei der Verfasser desselben.[4] Dass aber dieser Prolog sicherlich nicht im fünften Jahrhundert geschrieben ist, dies bezeugt schon seine nachklassische Sprache.

Somit haben wir das Buch von Zenob Glak bis zum sechsten Jahrhundert heraufgeschoben.[5] Damit ist bewiesen, dass die Notiz Tixeront's über das Werk Zenobs falsch ist, und dass Zenob nach meiner Ansicht nicht als Quelle von Moses Khorenatzi benutzt worden sein kann.[6]

---

[1] Aber die Hindeutuug des Faustus (III. cap. 10) . . Յակոբ փոխանակ ազգաւն պարսիկ կոչէր (Lauer übersetzt: welcher Jacob und anstatt nach seiner Familie der Perser hiess) ist immer wichtig: denn Einige lesen diesen übrigens nicht ganz guten Text so: Յակոբ փոխանակաւ զգօն պարսիկ կոչէր, ‚welcher Jacob mit dem Beinamen (?) Sapiens Persa hiess‘.

[2] Gennadius, *De viris illustribus*. Migne, *Patrologiae cursus completus*. Paris, 1847. Tom. LVIII, p. 1061.

[3] Sasse ist aber immer entschuldigt, wenn er schreibt (*loc. cit.*, p. 24) vetustissimum apud Armenios documentum de scriptis Jacobi Nisibeni occurrit in libro precum seculo decimo a Gregorio Narekensi confecto (vid. Antonellus, *Sancti Patris nostri Jacobi episcopi Nisibeni sermones*. Romae, 1756, p. XLII).

[4] Vgl. die ausgezeichnete Ausgabe des Mechitharisten P. J. Zohrabian. Venedig, 1805: (Աստուածաշունչ մատեան հին եւ նոր կտակարանաց) Tom. II, p. 456: Իսկ զՀաման Ամադովլթեանց ագագեանց . . . . ասէ սուրբն Յակոբ Մծբնայ՝ ի գիրսն որ կոչի Զգօն, եւն։ (Von Haman . . . sagt der heil. Jacob von Nisibis in seinem Buche Զգօն, etc.)

[5] Im obenerwähnten unedirten Buche sagt P. J. Katerdjian, dass Zenob nichts anderes sei als ‚ein von einem Armenier im siebenten Jahrhundert compilirtes Flickwerk‘.

[6] Wir finden (bei Zenob) einige Plagiate aus der Geschichte von Moses. Vgl. *Handes Amsorya*, IV (1890), N. 1, S. 4ff. Schon vorher bemerkte der hochw. Erzbischof, Dr. Arsenius Aïdyn, in seinem Werke *Kritische Grammatik der neu-armenischen Sprache*. Wien, 1866. Theil I. Einleitung S. 123, dass Zenob's Buch ein Werk

3. In der Geschichte des Moses Khorenatzi finden wir ausser dem Briefwechsel zwischen dem Heiland und Abgar noch fünf Briefe an Tiberius, an Nersai und an Artaschès, ebenso die Antwort Tiber's an Abgar. Ueber einige dieser Briefe fällt TIXERONT das Urtheil:[1] Quant aux lettres, elles sont très probablement l'œuvre de Moyse de Khorène. Er fügt noch hinzu:[2] Le titre de roi d'Arménie qu'y prend Abgar, et l'idée qu'Addaï a été envoyé pour évangéliser ce pays sont tout à fait dans le système de cet historien. Dies ist aber unwahrscheinlich. Moses hat das Alles nicht erdichtet, er hat niedergeschrieben, was er als geschrieben bereits vorgefunden hat, wie er selbst bekennt.

Wir haben oben gesehen, dass die Tradition, Abgar, Sanatruk, etc. seien armenische Könige gewesen, und die anderen etwaigen Abweichungen von der *Lehre des Addai* schon längst vor Moses dem Faustus bekannt waren. Wir wollen hier noch einige der anderen diesbezüglichen Citate vorführen, die unsere Ansicht bekräftigen. An einer Stelle schreibt Faustus,[3] Sanatruk habe in Armenien eine Stadt erbaut,[4] Sanatruk sei in Ani in den ‚Gräbern der ersten Könige Armeniens' begraben worden, und sein Grabmal sei ein riesenhaftes gewesen; ja Sanatruk wird hier schlechthin ‚arschakuni' (aus dem Geschlecht der Arsakiden) genannt;[5] dass

---

des Historikers Mamikonian sei, der sein Buch als Fortsetzung desselben schrieb. Aus der Sprache beider Schriften geht wenigstens hervor, dass die beiden das Werk éines Verfassers sind, also des Bischofs Mamikonian. So hat endlich auch P. LEO HOVNANIAN in seiner *Untersuchung über die armenische Altvulgärsprache* geurtheilt in *Handess Amsorya*, II. Jahrg. (1888), Nr. 2, p. 18.

[1] S. 72, 16.

[2] S. 72—73.

[3] *Faustus von Byzanz*. IV. cap. 14, p. 115. LAUER's Uebers. S. 88.

[4] *Ibid.* ‚Wo von Alters her (aber arm. *ի Հնոցն*) eine Stadt stand, die der König Sanatruk erbaut hatte; der Name des Ortes heisst Mdsurkh' (*Մծուրք*). Den vorhergehenden Satztheil: *ի թաւուտ խարձիցն մամխեաց* übersetzt LAUER ‚in ein Wäldchen von Rosenstöcken und Schlehdornen' — mehr gedichtet als übersetzt!

[5] Lib. IV, cap. 24, p. 142. LAUER's Uebers. S. 112. ‚Sie (die Perser) erstiegen (mit Sturmleitern; LAUER aber: ‚Sie fielen über dieselbe her!') und zerstörten ihre Mauern und führten zahllose Schätze aus ihr (d. h. aus der Festung Ani) weg.

Edessa von einem armenischen Könige erbaut worden sei,[1] u. s. w. Also längst vor Moses Khorenatzi betrachteten die Armenier Nisibis als ihre ehemalige Residenzstadt. Moses hat also nicht erdichtet, wie einige meinten und noch meinen.

Diese abweichende Tradition war im fünften Jahrhundert allbekannt. Ein schlagender Beweis dafür ist auch, dass der armenische Uebersetzer des dritten unkanonischen Buches der Machabäer folgenden Satz des griechischen Originals:[2] Σὺ τὸν ἀναριθμήτοις δυνάμεσι γαυρωθέντα Σενναχηρεὶμ βαρὺν Ἀσσυρίων βασιλέα, δόρατι τὴν πᾶσαν ὑποχείριον ἤδη λαβόντα γῆν, ... δέσποτα ἔθραυσας, κ. τ. λ. folgendermassen übersetzt hat:[3] *Դու որ զանթիւ զօրսն պերճացեալ պարծեցեալն՝ Սանատրուկ արքայի Ասորեստանեաց տապալեցեր։* — Also finden wir hier *Սանատրուկ* (Sanatruk) anstatt *Սենեքերիմ* (Σενναχηρείμ). War ja der Name des Königs Sanatruk so gewöhnlich und allbekannt, dass ein Uebersetzer aus Unachtsamkeit anstatt Σενναχηρείμ *Սանատրուկ* übersetzte.[4] — So auch hat der Uebersetzer der Kirchengeschichte des

---

Sie öffneten die Gräber der ersten Könige Armeniens, der tapfern arschakunischen Männer, und führten die Gebeine der Könige in Gefangenschaft; nur allein das Grabmal (arm. *գերեզմանն շիրմին*) des Königs Sanatruk konnten sie wegen des grossen, riesenhaften, festgebauten und meisterhaften Bauwerkes nicht öffnen.‘

[1] Lib. v, cap. 32, p. 231. Lauer's Uebers. S. 185. Faustus legt die folgenden Worte in den Mund des Königs Pap: ‚Cäsarea und zehn Städte gehören uns, gib sie heraus. Auch die Stadt Urha ist von unsern Ahnen erbaut worden; wenn du nun keine Wirren hervorrufen willst, so gib sie heraus, wenn nicht, so streiten wir darum in gewaltigem Kriege.‘ Vgl. also Moses ii, cap. 36.

[2] iii. Maccab. vi. 5 (4).

[3] Zohrabian's Ausgabe ii, p. 680.

[4] Dies *Սանատրուկ* ist kein Abschreibungsfehler, da die meisten und die besten Handschriften so lesen, wie auch Zohrabian bemerkt hat. Kein Abschreiber konnte hier an dieser Stelle *Սանատրուկ* dulden, weil dieser Name hier ganz ungelegen dasteht. Wenn wir ihn dennoch in allen besten Handschriften und Ausgaben finden, so ist bewiesen, dass der Name auch in der ursprünglichen Uebersetzung so stand. Wir haben mehr als 23 Handschriften und Ausgaben verglichen und fanden, dass die Abschreiber immer sorgfältig am Rande bezeichnen, der Name *Սանատրուկ* sei nicht passend und man müsse ihn in *Սենեքերիմ* verändern. 12 Handschriften bieten nur *Սանատրուկ*, aber mit der Randbemerkung *Սենե-*

Eusebius die Lesart des ihm vorliegenden syrischen Originals:[1] ܐܒܓܪ ܐܘܟܡܐ ܪܫ ܐܬܪܐ mit Nationalisirung des Namens übersetzt:[2] Աբգար Արշամայ իշխան աշխարհին։ Ebenso auch der Uebersetzer der *Lehre des Addai*:[3] Աբգար Արշամայ, etc. Die beiden Namensformen finden sich auch bei Moses Khorenatzi,[4] der wenigstens 40 Jahre später schrieb.

Damit ist wohl genug bewiesen, dass solche Traditionen allbekannt waren, selbst ehe Moses noch geboren war, und dass selbst die Uebersetzer in ihren Uebersetzungen davon Gebrauch gemacht haben.[5] Also lügt Khorenatzi nicht, wenn er ausdrücklich behauptet, dies Alles nicht erdichtet, sondern ‚geschrieben' gefunden zu haben. Wir können selbst einigermassen beurtheilen, was diese ‚früheren

---

քերիմ։ Diese Randglosse ist dann in acht Handschriften einverleibt worden, welche daher Սանատրուկ Սենեքերիմ bieten. Wenn die Sache so weit gekommen ist, so ist nicht zu verwundern, dass endlich drei Handschriften als ganz überflüssig fühlen, die beiden Namen zu copiren und sie wählen, wie man natürlich schon vermuthen kann, den Namen Սենեքերիմ։ Es ist übrigens schon bekannt, dass in den armenischen Uebersetzungen selbst des fünften Jahrhunderts solche Fälle nicht selten sind, in denen wir anstatt eines gewöhnlichen Namens des betreffenden Originals einen anderen freilich analogen armenisch-einheimischen Namen finden, z. B. in der Uebersetzung der Monats-, Orts- und Personennamen.

[1] Vgl. CURETON, *Anc. syr. doc.* p. 2, 9—10.

[2] Ed. DSCHARIAN I, 13.

[3] Labubnia (armenischer Text), ed. ALISHAN, S. 4, 15.

[4] Lib. II, cap. 24, p. 205—211 und 224.

[5] Irrig ist daher, wenn TIXERONT über die Abweichungen beider Traditionen bemerkt (S. 68): la traduction (arménienne de Laboubnâ) semble ne pas les connaître; au moins ne les a-t-elle pas suivies. Der armenische Uebersetzer der *Lehre des Addai* kannte diese Traditionen genau und gebrauchte sie in seiner Uebersetzung, wie wir in dem Namen Արշամ sehen. Ein schlagender Beweis ist auch die am Ende des Buches planmässig vorgenommene Veränderung des syrischen Originals, indem der Uebersetzer alle jene Stellen ausstrich, die der armenischen Tradition entgegen waren, dass nämlich Addai in Edessa gestorben sei etc., und an diesen Stellen brachte er die armenische Tradition dadurch zum Ausdruck, dass er schrieb, Addai ist nach dem Orient abgereist. Dass er nicht ausdrücklich erwähnt, Addai sei nach Armenien abgereist, thut nichts zur Sache. Er war ein Uebersetzer und kein Verfasser. Er begnügte sich damit, dass er jene Stellen bei Seite liess, die den armenischen Leser veranlassen konnten, an der einheimischen Tradition zu zweifeln.

Schriften‘ enthalten haben. Es ist daher nicht ganz richtig, wenn Tixeront anderswo sagt:[1] Moyse invoque bien des écrits antérieurs, mais nous ignorons ce que contenaient précisément ces écrits, et, en particulier, s’il y était question d’Ardaschès.

Nun aber kann man als ganz wahrscheinlich annehmen, dass auch diese Briefe in jenen Schriften enthalten waren, und Khorenatzi sie nur copirt hat. Moses selbst bekennt dies, indem er schreibt:[2] Als Abgar diesen Brief geschrieben hatte, legte er eine Copie davon in sein Archiv, so auch von den anderen Briefen.[3] Moses gibt später eine Quelle deutlich an, indem er schreibt:[4] Lerubna (Labubna), der Sohn des Schreibers Aphschadar, hat alle Ereignisse aus den Tagen Abgars und Sanatruks aufgeschrieben und im Archiv zu Edessa niedergelegt. Also die armenischen von der *Lehre des Addai* abweichenden Traditionen waren in einem Buche zusammengestellt, freilich unter dem Titel: Labubna, und vielleicht als Fortsetzung der *Lehre des Addai*. Dieses Buch haben nicht nur Moses Khorenatzi, sondern auch der Uebersetzer der Kirchengeschichte des Eusebius, des dritten Buches der Machabäer, ja ganz gewiss selbst der Uebersetzer der *Lehre des Addai*, Faustus von Byzanz und Agathangelos[5] gebraucht. Ganz richtig bemerkt daher Tixeront, wenn er in Betreff dieser Stelle der Geschichte Khore-

---

[1] S. 73, Anm. 1.

[2] Lib. II, cap. 33, p. 230. Lauer’s Uebers. 94.

[3] In einem dieser Briefe lesen wir (ibid. p. 231. Lauer, 94): Dein Begrüssungsschreiben habe ich gesehen und den Peros von seinen Banden befreit und das Unrecht ihm verziehen etc. Wenn Moses diese Briefe fabricirt hätte, würde er gewiss diese blos erwähnten Ereignisse deutlicher erzählen und die dunklen Worte näher erklären.

[4] Lib. II, cap. 36, p. 239—240. Lauer’s Uebers. 98.

[5] So verstehe ich nämlich die folgende Stelle des Agathangelos (ed. Venedig, 1827, S. 24, 12: *Ընթերցեալ զԽորհրդութեան ազգին զՀայաստան աշխարհին զաստուածապարգեւ աւետեաց*, etc. Weil nun Agathangelos eines der ältesten Denkmäler der armenischen Literatur ist, obwohl er nicht vor Faustns fällt und weil Agathangelos selbst die Bekehrung der Armenier geschrieben gelesen hat, so ist hier Pseudolabubna, wie ich voraussetze, erwähnt. Ich bezeichne diese hier nachgewiesene Schrift mit dem Namen: Pseudolabubna.

natzi's schreibt:[1] Il a donc dû exister, peut-être sous le nom de Léroubna, des additions d'origine spécifiquement arménienne faites à la légende syriaque et où Moyse a puisé. Nur weiss ich nicht, wie er dies schreiben konnte, ohne wenigstens einigermassen sich selbst zu widersprechen.

Haben wir einmal die Quelle, aus welcher Moses diese Briefe copirte, aufgezeigt, so dürfte es uns auch gestattet sein, nun auch einige Bemerkungen beizufügen über die Frage, wie und wann diese Briefe entstanden sind. Wir können, wie ich glaube, ohne Weiteres annehmen, dass diese Briefe eine Compilation aus Eusebius und Labubna sind.[2] Ganz richtig ist auch die Bemerkung TIXERONT's[3] nach MATTHES,[4] dass einige Andeutungen der *Lehre des Addai* Anlass zur Entstehung einiger dieser Briefe gegeben haben. Labubna[5] erwähnt den Brief an Nersai, und einige seiner Wörter stimmen vollkommen mit dem Wortlaut des betreffenden Briefes bei Khorenatzi.[6] Der erste Brief an Tiberius findet sich bei Labubna,[7] so auch

---

[1] S. 68, vgl. S. 129.

[2] S. 76, 20. Il s'ensuit que ce texte, tel que Moyse nous le donne, n'est qu'un plagiat dans lequel il (?) a ajouté bout à bout des morceaux tirés de l'historien grec et de la *Doctrine d'Addai*.

[3] S. 78.

[4] *Die Edess. Abgarsage auf ihre Fortbildung untersucht*, S. 55 ff.

[5] *Doct. d'Add.* Text S. 39. Uebers. S. 38. — CURETON, *Anc. syr. doc.* Uebers. S. 16, 17: And Abgar wrote to Narses, and informed him of all the history of the matter of Addaeus from the beginning to the end, and he left nothing which he did not write to him.

[6] Vgl. CURETON, Uebers. S. 16, 15—17. Arm. Labub. S. 34, 21 ff. — Moses S. 231. LAUER 94. Die zu vergleichende Stelle lautet:

Labubna (bei CURETON):	Brief (bei Moses):
Either send to me the man who doeth these signs before thee, that I may see him and hear his words, or send me word of all that thou hast seen him do in thine own city.	Was aber das angeht, dass du mir geschrieben hast: Schicke mir jenen Arzt (arm. զայրդ բժիշկ), welcher Wunder wirkt und einen Gott verkündet, welcher höher ist als Feuer und Wasser, damit ich ihn sehe und höre, etc.

[7] CURETON, *Anc. syr. doc.* Text 16, 21—17, 4. — Arm. Lab. S. 35, 12—36, 6.

dessen Antwort, aber etwas verschieden.[1] Den zweiten Brief an Tiberius[2] hingegen lesen wir in Labubna nicht, wohl aber eine dunkle Erwähnung derselben in dem Satze:[3] ܘܩܒܠܗ ܗܘܐ ܐܒܓܪ ܡܠܟܐ ܠܐܪܣܛܝܕܝܣ ... ܘܦܢܝܗ ܗܘܐ ܥܡ ܡܘܗܒ̈ܬܐ ܕܐܝܩܪܐ was der armenische Uebersetzer wörtlich übersetzt hat:[4] Եւ ընկալեալ Աբգարու թագաւորի զԱրիստիդէս[5] . . . եւ կրկնեալ առաքեաց զնա անդէն ընծայիւք եւ պատուով:[6] Diese Stelle gab wohl Anlass zur Entstehung dieses zweiten Briefes, wie Tixeront[7] und Matthes[8] richtig bemerken. Merkwürdig ist aber, dass der Brief an Ardaschès[9] von der *Lehre des Addai* nicht einmal erwähnt wird. Tixeront fügt hinzu,[10] dass dieser Brief an Artaschès nothwendigerweise die Chronologie, welche Moses in der Angabe der Regierungsjahre des Königs Artaschès befolgt, voraussetzt. Er hat Recht, wie ich meine.[11] Moses hat aus jener oben dargelegten Quelle auch diese Stelle geschöpft, und die damit verbundene Chronologie sich angeeignet.

Seltsam ist der Umstand, dass man in diesen Briefen einige Bruchstücke der Apologie Tertullians findet. Weil aber die ganze armenische Literatur des fünften Jahrhunderts nur zu den griechischen

[1] Cureton, *Anc. syr. doc.* Text 17, 7—21. Uebers. 17, 11—27. — Arm. Lab. S. 36, 9—37, 4. Vgl. Moses, lib. ii, cap. 33. S. 228—229. Lauer 93.

[2] Moses, lib. ii, cap. 33. S. 229—230. Lauer 93—94.

[3] Cureton, *Anc. syr. doc.* Text S. 17, 23—24. — Uebers. 17, 28, 29: And Abgar the King received Aristides, who had been sent to him by Tiberius Caesar. And he replied, and sent him back with presents of honor. Vgl. Tixeront, S. 78. Anm. 3: . . . et il répondit, et il renvoya avec les plus grands honneurs.

[4] S. 37, 5—7.

[5] In dem armenischen Texte ist dieser Name verändert, denn wir lesen Արտիդիաս anstatt Արիստիդէս: Արտիդիաս ist vielleicht kein Copirfehler.

[6] Der armenische Text weicht hier vom syrischen Original ab, indem er bietet ‚mit Geschenken und Ehre‘.

[7] S. 78: ‚Matthes remarque toutefois que le document syriaque, en indiquant une réponse faite par Abgar à Tiber, réponse dont il ne précise pas davantage la nature, a donné occasion à la fabrication de la seconde lettre.

[8] *Die Edess. Abgarsage auf ihre Fortbildung unters.*, S. 55.

[9] Lib. ii, cap. 33, S. 232. Lauer 95.

[10] S. 72.

[11] S. 72 und Anm. 4. Vgl. Gutschmid, *Die Königsnamen in den apokryphischen Apostelgeschichten. Rheinisches Museum für Philologie.* Neue Folge. xix. 3. S. 382 ff.

und syrischen, nicht aber zu den lateinischen Werken in enger Beziehung stand, so ist es ganz unwahrscheinlich, dass der Compilator dieser Briefe (wenn er, was in der That der Fall ist, ein Armenier gewesen,) aus der Apologie selbst geschöpft hat. Glücklicherweise finden wir gerade diese Stelle Tertullian's in der Kirchengeschichte des Eusebius citirt.[1] Die Entstehungszeit dieser Briefe ist also nach Eusebius, ja selbst nach der *Lehre des Addai* anzusetzen. Das Alles hat Tixeront richtig bemerkt,[2] und vor ihm schon Alishan.[3] Merkwürdig aber wäre es immer, wenn auch in der *Lehre des Addai* das Nämliche zutreffen sollte.[4]

4. Tixeront behauptet mit Recht,[5] dass nach der *Lehre des Addai* Ḥannan das Bild des Heilands selbst gemalt hat, dass aber schon bei Evagrius, Georg Syncellus, etc. die ganze Erzählung ganz anders entwickelt ist, dass diese nämlich das Bild als θεότευκτος εἰκὼν, ἀχειροποίητος angeben. Er fügt dazu noch die Notiz, dass dasselbe auch in der Geographie des Moses Khorenatzi erzählt wird.[6] In der That lesen wir in der Ausgabe von 1843 dieser

---

[1] Die zu vergleichende Stelle lautet:

Tert. Apol. cap. 5 (bei Euseb. II, 2, 6):
... Παλαιοῦ νόμου κεκρατηκότος, μὴ ἄλλως τινὰ παρὰ Ῥωμαίοις θεοποιεῖσθαι, μὴ οὐχὶ ψήφῳ καὶ δόγματι συγκλήτου.

Pseudolabubna (bei Moses S. 228, L. 93):
Weil es aber Sitte der Römer ist, keinen Gott auf Befehl des Königs allein einzuführen, bevor er nicht vom Senate geprüft und gebilligt worden.

Zu vergleichen ist auch die Stelle (Moses, S. 230. L. 94. — Eus. ibid.):

... τῇ δ'ἀληθείᾳ, ὅτι μηδὲ τῆς ἐξ ἀνθρώπων ἐπικρίσεώς τε καὶ συντάσεως ἡ σωτήριος τοῦ θείου κηρύγματος ἐδεῖτο διδασκαλία.

Denn nach diesem (dem Senate) wird gemäss dem Urtheile der Menschheit die göttliche Würde verliehen. Wenn nun in Zukunft Gott der Menschheit nicht gefällt, so kann er nicht mehr Gott bleiben etc.

[2] S. 76, und Anm. 2, 3.

[3] Arm. Labub. S. 36, Anm. 4 ff.

[4] Tixeront bemerkt nämlich (S. 76, Anm. 3): La pensée d'Eusèbe ὡς ἂν μηδὲν αὐτὸν διαδιδράσκοι τῶν γινομένων se retrouve dans le texte de la lettre d'Abgar à Tibère de la *Doctrine d'Addai:* ‚Sachant que rien dans ton royaume n'est caché [pour toi].'

[5] S. 52—55.

[6] S. 53, Anm. 1: *La Géographie* de Moyse de Khorène contient également le passage suivant: ‚Elle (l'Arménie) a . . . beaucoup de villes dont l'une

Geographie die betreffende Stelle folgendermassen: *Ուռհի լերինս երկու եւ գետս երկու եւ քաղաքս բազումս, յորոց մի է Ուռհա՝ ուր անձեռագործ պատկերն է փրկչին.* — also genau so wie Tixeront citirt. Aber gerade diese Stelle ist verdächtig. Es ist ja bekannt, dass viele Interpolationen in diese Geographie eingedrungen sind. Unser Verdacht wird nun dadurch bestätigt, dass dieser Satz gerade in der neuesten und besten Ausgabe dieser Geographie (im Jahre 1881)[1] ganz und gar fehlt. Dazu kommt, dass in der Geschichte Khorenatzi's die Erzählung von dem betreffenden Bilde genau mit der *Lehre des Addai* übereinstimmt.[2] — Uebrigens ist diese Stelle der Geographie (Ausg. von 1843) vom Verfasser auf Armenien bezogen worden, während im Texte nicht von Armenien, sondern von Mesopotamien die Rede ist.

5. Wir lesen bei Tixeront:[3] Malgré l'affirmation de Moyse de Khorène, on peut douter encore que ce chroniqueur (Jules Africain) ait connu la légende d'Abgar. Nun aber finden wir in der Geschichte des Moses Khorenatzi keine Stelle, worin er ausdrücklich erklären würde, er habe die Abgarsage aus Africanus geschöpft. Die einzige Stelle, die allerdings darauf bezogen werden könnte, ist die Stelle lib. ii. cap. 10, S. 178, worin es heisst:[4] ‚Ich will anfangen dir nach dem fünften Buche des Chronisten Africanus zu

---

est Ourrha (Édesse) où est une image du Sauveur qui n'a pas été faite par une main humaine.'

[1] Ed. von P. Arsen Sukrian, Mechitharist. Venedig 1881. Mit französischer Uebersetzung und Anmerkungen versehen erschienen unter dem Titel: *Géographie de Moïse de Corène, d'après Ptolémée.* Texte arménien traduit en français par le P. Arsène Soukry, Mékhitariste, Venise 1881.

[2] Denn so schreibt Moses (ii, 32, S. 223, Lauer 91): ‚Diesen Brief brachte Anan, der Bote Abgars und damit auch das Porträt des Erlösers (*զկենդանագրութիւն փրկչական պատկերին*), welches sich noch bis auf diese Zeit in der Stadt Edessa befindet.' Nun aber ist hier *անձեռագործ պատկեր* nicht erwähnt, sondern *կենդանագրութիւն փրկչական պատկերին*, genau nach der *Lehre des Addai*.

[3] S. 84 und Anm. 6.

[4] Vgl. Lauer's Uebers. S. 70.

erzählen . . . Jener nämlich excerptirte (arm. *փոխադրեաց*) Alles, was in den Papieren (arm. Urkunden = *ի քարտէսս*) des Archivs von Edessa, das heisst Urha, über unsere Könige erzählt wird.' Aber meines Erachtens ist diese Stelle so dunkel, dass man nicht genau weiss, ob Moses es so meint, wie man ihn zu verstehen sucht. Moses sagt anderswo[1] ausdrücklich, Labubna sei seine Quelle für die Geschichte Abgars und Sanatruks. Africanus erwähnt er dort nicht, und man muss beachten, dass die Geschichte Abgar's erst nach 15 Kapiteln beginnt.[2] Eine andere Stelle[3] scheint freilich der entgegengesetzten Meinung günstiger zu sein. Wenn man sie aber näher betrachtet, so sieht man, dass dort nicht von Africanus, sondern von Eusebius, oder vielleicht von seiner oben dargelegten Quelle, von Pseudolabubna,[4] die Rede ist. Auch GUTSCHMID bemühte sich zu beweisen, dass Moses nichts oder beinahe nichts für die Abgarsage aus Africanus geschöpft hat.[5] Ich weiss nicht genau, ob sein Bemühen ihm gelungen ist, nur weiss ich, dass Moses so etwas nie ausdrücklich behauptet hat. Dass endlich Moses die Chronik

---

[1] Lib. II. 36. S. 239.

[2] Lib. II. cap. 26 ff.

[3] Lib. II. cap. 10, S. 179.

[4] Denn so schreibt Moses, indem er Eusebius ausdrücklich citirt: ,Wenn du eine Untersuchung in Gelakhuni, im Cantone (*գաւառ*) Siunikh anstellen willst, so wirst du in dem ersten Buche im dreizehnten Kapitel (*Հազներրդութիւն*) (d. h. der Kirchengeschichte des Eusebius, wie Moses, ibid. Zeile 6—7 gesagt hat) finden, dass er bezeugt, dass in dem Archive zu Edessa alle Thaten unserer ersten Könige bis auf Abgar und nach Abgar bis auf Erwand (geschrieben) dastanden.' Nun aber beweist diese Stelle der Kirchengeschichte (I, 13) nur, dass man Labubna dem Archive entnommen hat, weiter nichts. Hier ist von keiner Schrift über die armenischen Könige bis Erwand die Rede. Es ist also offenbar, dass Moses hier nur die *Lehre des Addai* erwähnt, weil er aber jene Schrift in Händen hatte, in welcher, wie oben dargethan worden, auch die anderen armenischen Traditionen über Abgar, Sanatruk etc. unter dem Sammel-Titel *Labubna* sich fanden, so hat er geglaubt, jenes Buch sei wirklich die dem edessenischen Archive entnommene und von Eusebius *Hist. eccl.* I, 13 citirte Schrift. Moses spricht hier also von *Pseudolabubna*.

[5] *Die Glaubwürdigkeit der arm. Gesch. des Moses von Khor.* in den *Berichten der phil.-hist. Classe der Königl. Sächs. Gesellsch. der Wissensch.* 1876.

des Africanus unmittelbar benutzt hat, suchte neulich Baumgartner zu beweisen.[1]

Tixeront selbst erwähnt eine Stelle des Syncellus,[2] in welcher es heisst: Ἀφρικανὸς Ἄβγαρον φησὶν ἱερὸν ἄνδρα, τοῦ πρώην Ἀβγάρου ὁμώνυμον, βασιλεύειν Ἐδέσσης κατὰ τούτους τοὺς χρόνους. Wenn nun Syncellus diese Stelle treulich mitgetheilt hat, dann — vorausgesetzt dass man den echten Sinn des Satzes verstanden hat — ist die Frage anders zu entscheiden. Diese Bedingung aber ist noch immer zweifelhaft, wie Tixeront richtig bemerkt. Diese Frage ist übrigens mit der hier besprochenen Frage nicht zu verwechseln.

---

[1] Baumgartner A., *Ueber das Buch ‚die Chrie'* in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.* Leipzig 1886. iii. Heft. S. 457—515, bes. S. 511 ff. Dieser Gelehrte meint noch, Moses habe ausser Labubna und Eusebius noch eine dritte Quelle für die Abgarsage benutzt. Das beweist er mit dem Citate (ii, cap. 33, S. 226. Lauer, S. 92): Man schloss die Thüren der Götzentempel (der Stadt Edessa) und umhüllte (arm. *ծածկեալ պատկերին*, was Lauer: (man) ‚verbarg und umhüllte!') die Statue (*պատկերք* nicht: die Bilder, wie Lauer übersetzt) auf den Altären und Säulen (arm. im Singular) mit Schilfrohr (*եղեգամբ* nicht mit Rosengesträuch! wie Lauer übersetzt). Einen grossen Altar in der Mitte der Stadt erwähnen Labubna (arm. Ausg. S. 26 und 31), die Acten des Scharbil (Cureton, S. 42). Vgl. auch G. Mösinger, *Acta Sarbilii, Barsimaei*, etc. Oeniponte 1874. p. 4 et 73. — Aber weder Labubna noch Eusebius noch ein anderer erwähnt diesen besonderen Umstand; folglich hat Moses aus einer anderen Quelle — wir setzen den Pseudolabubna voraus — geschöpft.

[2] Vgl. Routh, *Reliq. sacrae* ii, p. 307.

(Schluss folgt.)

The Villages in the Landgrant of Bhîmadeva II, dated Vikramasaṁvat 1266 and Siṁhasaṁvat 96.

By

H. H. Dhruva, Esq.

In Mr. FLEET's article on a landgrant, dated in the reign of the Chaulukya king Bhîmadeva II, Vikramasaṁvat 1266 and Siṁhasaṁvat 96, *Indian Antiquary* in vol. XVIII, p. 110, the identification of the villages and of the river mentioned has been omitted. I think that their modern names may be partly supplied from a "Map of a portion of Kattywar, showing the positions of Babriawar, Sorath, Bardâ and Hallar," that forms an Appendix (No. XIV) to the Gir Appeal of the Baroda State. The details are, according to the grant, as follows:

I	GHAṀTELÂNÂ	lies west	of the SOSHAḌÎ i. e. Sokhaḍî *nadî*
II	GHAṀTELÂNÂ	lies east	of BHÛHARAḌÂ
III	ÂKAVALÎYA	lies west	of SÂKALÎ
	—	lies east	of the road to GHANTELÂNÂ
	—	lies north	of VARAḌI.
IV	BHÛHARAḌÂ	lies west	of GHAṀTELÂNÂ
	—	lies south	of SÎVALIYÂ
	—	lies north	of SAMADIYÂ.

The map shows the villages of Âkalâ,[1] Sâṁkali[2] and Budal[3] exactly in the positions, which Âkavalîya, Sâkalî and Bhûharaḍâ

[1] This is the ANKALÂ of the Trig. Survey Map, Kâṭhiavâḍ Series No. 37, situated in N. Lat. 21° 38·5′ and E. Long. 70° 35′ [G. B.]

[2] Trig. Surv. Map. Kâth. Ser. No. 37, N. Lat. 21° 41′, E. Long. 70° 36′ [G. B.]

[3] The map of Kâṭhiâvâḍ prepared in 1856 by Captain J. J. POLLEXFEN has BEEYAR in the place of BUDAL. [The Trig. Surv. Map gives BHYÂL. G. B.]

occupied according to the grant. They are to be found north or rather north-east of the Girnâr and not very far from Vâmanasthalî-Vanthlî, which, as the grant says, was the headquarters of the district, to which they belonged. The map shows also a fourth village, Samdal, the name of which looks somewhat like the Samadiyâ of the grant. But there is a difficulty about its position. It is N. E. of Bûharaḍâ-Budal, while it should be south of the latter place. Probably there is a mistake in the specification of its position. The other villages of the grant seem to have become waste, as there are no corresponding names on the map. With respect to the Soshaḍî, or, more correctly Sokhaḍî, *nadî* I would suggest that it is the nameless stream of the map which falls into the river Obben. For on its bank there is a place called Chokree,[1] the name of which appears to be identical with Sokhaḍî. Small streams are often named according to the villages, lying on their banks.

[1] This place is called Chokli in the Trig. Surv. Map. [G. B.]

Anzeigen.

1. كتاب كليلة ودمنة. — Книга Калилаг и Димнаг, переводъ съ арабскаго М. О. Аттая и М. В. Рябинина. Москва, 1889.
2. С. Ольденбургъ. Персидскій изводъ повѣсти о Варлаамѣ и Іоасафѣ. Отдѣльный оттискъ изъ ‚Записокъ восточн. отдѣл. имп. русск. археолог. общ.' Томъ IV, стр. 229—265.

Die beiden vorliegenden Schriften legen ein erfreuliches Zeugniss ab von der Rührigkeit, die gegenwärtig in Russland auf dem Gebiete der orientalischen Sprachen herrscht.

Die erste Arbeit zerfällt in zwei Theile, von denen der zweite eine Uebersetzung (von Attaj) des arabischen Textes von *Kalilah und Dimnah,* wie er von Silvestre de Sacy constituirt wurde, gibt. Dabei sind jedoch die Untersuchungen Guidi's und die Lesarten der Beiruter Ausgabe stetig verwerthet, so dass diese Uebersetzung, abgesehen von dem Umstande, dass die älteren occidentalischen Uebersetzungen schon buchhändlerische Seltenheiten geworden sind, demjenigen, der des Arabischen nicht mächtig ist, eine sichere, wissenschaftliche Grundlage bietet. Beigegeben sind ferner in arabischem Text und Uebersetzung die Geschichte von der Taube, dem Fuchse und dem Vogel Malik-al-Ḫazin (aus der Beiruter Ausgabe) und die Erzählung vom Mäusekönig und seinen Ministern.

Den ersten Theil des Buches bildet eine Untersuchung (von Rjabinin) über die Entstehung und die Schicksale des Buches von *Kalilah und Dimnah.* Der Verfasser schliesst sich ganz an Benfey's bekannte Arbeit über das *Pañcatantra* an und es wäre vielleicht

angezeigt gewesen in den Literaturangaben[1] der seit dem Erscheinen des grundlegenden Werkes des Göttinger Gelehrten publicirten Schriften eine grössere Vollständigkeit anzustreben. Ich kann es hier übrigens nicht unterlassen, meine Zweifel an der Richtigkeit der von BENFEY vorgetragenen und von R. angenommenen These, dass das Grundwerk, aus dem einerseits das *Pañcatantra,* andrerseits das Pehlewiwerk, dessen Uebersetzung oder vielmehr Bearbeitung uns in *Kalîlah und Dimnah* vorliegt, ein von Buddhisten verfasstes Sanskritbuch gewesen sei, auszudrücken. Dass die Buddhisten die Verbreitung des Fabelwerkes mächtig förderten, daran ist kein Zweifel, dass sie jedoch auch die geistigen Schöpfer desselben gewesen seien, scheint mir bei dem Umstande, dass sich einige Fabeln schon im *Mahābhārata* finden, schwer glaublich. Auch die andere Behauptung, dass das Grundwerk, aus dem Barzoi übersetzte, in Sanskrit abgefasst gewesen sei, lässt sich mit den so arg verstümmelten Formen, in denen die Sanskritwörter in den Ausflüssen erscheinen, schwer in Einklang bringen. Da ich eine ausführlichere Arbeit über diesen Punkt vorbereite, so begnüge ich mich hier eine Aeusserung BENFEY's selbst hieherzusetzen. Er sagt (*Kalîlag und Damnag,* Leipzig 1876, CXLIV): ,Ueberhaupt scheinen die Sanskritwörter — wenigstens zum grössten Theile — in der Gestalt von Barzoi kennen gelernt zu sein, welche sie in der Volkssprache desjenigen Gebiets hatten, in welchem er die Uebersetzung abfasste.' Von dieser Beobachtung zur Annahme, dass das ganze Werk nicht in Sanskrit, sondern in einem Prakritdialecte verfasst war, ist nur ein kleiner Schritt und man dürfte desto eher geneigt sein, ihn zu thun, als ja ein ähnliches Verhältniss d. h. eine spätere Uebertragung aus dem Prakrit in Sanskrit bei dem eng verwandten Fabelwerke *Siṁhāsanadvātriṁśati* vorgekommen ist. Ja man könnte sogar geneigt sein, die Darstellung Firdosi's, dass Barzoi kein Manuscript ausgefolgt erhielt, sondern gezwungen war, jeden Tag eine Fabel auswendig zu lernen, in dem Sinne sich zurecht legen, dass er überhaupt nicht nach einem schriftlichen Originale, sondern

[1] Dies gilt besonders für das Indische.

nach mündlicher Mittheilung seine Pehlevi-Version verfasste. Doch, kehren wir zu unserem russischen Buche zurück.

Den Gründen, welche R. (p. xxxv ff.) gegen die Annahme Benfey's, dass der ursprüngliche Titel des *Pañcatantra ‚nītiśāstra‘* gewesen sei, ins Feld führt — er plaidirt selbstverständlich für einen sanskritischen Reflex von *Kalilah und Dimnah* — wird wohl Niemand die Anerkennung versagen. Sehr übersichtlich ist ferner die Anordnung des Stoffes, indem jede Recension für sich abgehandelt wird, eine Annehmlichkeit, die noch durch die am Schlusse des Buches beigegebene synoptische Tafel, die mit einem Blicke die ganze Genealogie des Fabelwerkes überschauen lässt, erhöht wird. Besonderes Interesse dürfte dabei die Besprechung der slavischen (p. lii) und grusinischen (p. lxiv) Ausflüsse erwecken. Den Schluss der Untersuchung, in die der Verfasser auch zahlreiche Bemerkungen über die phonetischen Veränderungen der Namen eingestreut hat, über die ich an einem anderen Orte handeln werde, bildet eine Besprechung des Inhaltes der einzelnen Kapitel des arabischen Werkes.

Einen ebenso willkommenen Beitrag für die Geschichte der indischen Fabeln liefert die zweite Publication. Sie ist ein theilweiser Abdruck einer persischen Version der Geschichte von Barlaam und Joasaf aus einem Londoner Manuscripte (British Museum Or. 3529). Warum der Verfasser da, wo er blos eine Uebersetzung gibt, auch bei ganz gewöhnlichen Ausdrücken das persische Originalwort in Klammern beisetzt, ist mir nicht ganz klar. So steht (p. 18) hinter сокровищницахъ (خزاين), hinter всему народу царства своего (اهل مملكت). P. 15 wäre es besser شوره durch необработанную, als durch соленую wiederzugeben. Der Schluss des Romanes, die Geschichte des Königssohnes und des Kaufmanns ist vollständig in Text und Uebersetzung gegeben. Wenn es sich nun auch empfahl längere, für den occidentalischen Geschmack ziemlich unverdauliche Stellen, wie z. B. die lange Predigt, p. 35, Z. 7 — p. 36, Z. 14 in der Uebersetzung in ein paar Worte zusammenzuziehen — произноситъ длинную проповѣдь, p. 22, Z. 31, — so ist dies Verfahren doch nicht zu billigen, wenn dadurch Feinheiten des Originals verwischt werden.

So fehlen z. B. in der Uebersetzung die Worte des persischen Originals (p. 28, Z. 3, 4): ‚Die Königin sprach zum König: ‚Die Tugenden und Vollkommenheiten meiner Tochter hast du ihm nicht nach Gebühr auseinandergesetzt und deshalb hat er keine Lust, sie zu heirathen', durch die das Verlangen der Königin ihrerseits mit dem widerspenstigen Freier zu verhandeln, motivirt wird. In dem persischen Texte pp. 24—37 sind eine ziemliche Anzahl Druckfehler stehen geblieben. So fehlt das Verlängerungszeichen von آن auf p. 26, 16; 30 (2mal). p. 27, 17. p. 28, 2. p. 30, 26. p. 33, 16. p. 35, 11; von آيا auf p. 28, 28. p. 31, 23; von آوردند p. 35, 1. ۀ statt ة oder ه ist herzustellen in جنازۀ p. 24, 16; غرفۀ p. 26, 9; امتعۀ p. 29, 8; خوردۀ, ندادۀ p. 31, 5; چشمۀ p. 34, 15. Das *i* der Einheit ist ausgefallen in کشتی statt کشتئی p. 30, 3; 30. Ferner ist zu corrigiren: احوال p. 24, 9; لهو p. 25, 16 st. لهب; بنزد st. دبنز p. 25, 20; نزديک p. 26, 1; منحوس st. محبوسی p. 30, 5; درجۀ st. درحۀ p. 32, 2; ميبرد p. 34, 5; خدا st. جدا p. 35, 10; طاهر ,شرايط p. 36, 8 und 13. Ferner steht p. 34, 3 und 14 يوداسف für sonstiges يوذاسف. Auch die Lesarten کوچهای کرديد p. 25, 28; نکردد 27, 16 sind verdächtig, ebenso wie doch wahrscheinlich p. 36, 30 ميخواهيد st. ميخوانيد zu lesen sein wird.

J. KIRSTE.

Dr. J. GILDEMEISTER, Prof. in Bonn. *Antonini Placentini Itinerarium*, im unentstellten Text mit deutscher Uebersetzung, herausgegeben von —. Berlin, REUTHER, 1889. 8°. XXIV und 68 S.

Dieses Schriftchen schliesst sich unmittelbar an die von demselben Gelehrten 1882 bearbeitete Ausgabe des ‚*Theodosius de situ terrae sanctae*' an. In beiden Fällen ist der Herausgeber bestrebt, mit systematischer Anwendung der neueren philologischen Grundsätze zu dem ursprünglichen Text des Autors vorzudringen; beim Antoninus sind es ausschliesslich zwei Handschriften aus dem neunten Jahrhundert, *R* (Codex der ehemaligen Benedictinerabtei Rheinau,

jetzt Eigenthum der Cantonalbibliothek in Zürich) und *G* (Codex der Stiftsbibliothek zu St. Gallen), welche die Grundlage des nun glücklich wiederhergestellten Urtextes bilden. Es fehlt allerdings nicht an Ausgaben der ältesten Palästina-Itinerare; Tobler's Arbeiten zumal, z. B. sein Paris 1877 veröffentlichtes Sammelwerk *‚Itinera Hierosolymitana et descriptiones terrae sanctae'*, erfreuen sich grosser Verbreitung; es lässt sich jedoch nicht leugnen, dass diese Ausgaben dem heutigen Stande der Forschung nicht in vollem Masse genügen, indem sie selten auf die älteste und ursprünglichste Handschriftenclasse zurückgehen; es gilt dies besonders hinsichtlich der vorliegenden, dem Mönche Antoninus aus Placentia beigelegten Schrift, die eigentlich von einem seiner Begleiter herrührt und um das Jahr 570 verfasst worden ist.

Es ist ein schlichter und trockener Reisebericht, geschrieben in dem damals üblichen Vulgärlatein, also schon deshalb bemerkenswerth. Was den Inhalt betrifft, so manifestirt sich in zahlreichen Bemerkungen die naive Wundergläubigkeit des Pilgers; die Distanzangaben sind jedoch durchaus unzuverlässig, und es unterlaufen sogar topographische Unrichtigkeiten; in dieser Beziehung besitzen Pilgerberichte und Schilderungen ähnlicher Art aus arabischer Zeit weit höheren Werth. Immerhin bilden die lateinischen Itinerare eine wichtige Quelle für die Kenntniss der Zustände Palästina's in byzantinischer Zeit, und das vorliegende, mit einer guten Uebersetzung sowie mit erläuternden Anmerkungen versehene Büchlein wird nicht verfehlen, die Aufmerksamkeit der Palästinaforscher auf sich zu ziehen. — Aufgefallen ist mir besonders eine Stelle, cap. 37, wo erzählt wird, dass die Pilger im Sinai-Kloster drei Aebte trafen ‚scientes linguas, hoc est latinas et graecas, syriacas et aegyptiacas, bessus' — wahrscheinlich zu verbessern *bessas*. Goldziher gibt die nöthigen Belege für die Existenz eines Klosters τῶν Βεσσῶν und frägt ‚wer waren nun diese? an das bekannte dacische Volk der Bessen ist wohl nicht zu denken; eher mag hier irgend ein Araberstamm gemeint sein'. Dies ist unrichtig. Ich habe nachgewiesen, dass in der Zeit 400—600 n. Chr. Βέσσοι eine allgemein übliche Bezeichnung für die römischen Pro-

vincialen des ganzen Haemusgebietes gewesen ist und dass wir berechtigt sind, im Sinaigebiet ein Kloster der christlich gewordenen und die romanische Vulgärsprache sprechenden Bessen zu erwarten, so wie auch in einem Kloster zu Vercellae in Oberitalien a. 460 bessische Mönche lebten; vgl. meine Abhandlungen ‚*Rosalia und Brumalia*' 1869, S. 395—400 und ‚*Zur Kunde der Haemushalbinsel, I.*' 1882, S. 53—58.

Interessant ist die Notiz, cap. 40, über Ailah: ‚in Ahila descendit navis de India cum diversis aromatibus', sowie cap. 41 über Clisma, Κλεῖσμα (arab. Qolzum, bei Suês): ‚ubi etiam de India naves adveniunt; illic accepimus nuces plenas virides, quae de India veniunt, quas de paradiso credunt esse homines'. — Für die Höhle und Quelle Syracumba, cap. 43, fehlen meines Wissens andere Zeugnisse; das Castell Surandala, cap. 41, wird wohl richtiger Gurandala, Curandala zu schreiben sein, arab. 'Arandal, in späteren abendländischen Berichten Corondolo; vgl. die schon im Alterthum bezeugten Γαρινδανεῖς (Agatharchides fr. 88).

Wilhelm Tomaschek.

Kleine Mittheilungen.

New Jaina inscriptions from Mathurâ. — A letter from Dr. A. Führer, dated Mathurâ 11 March 1890, informs me that a liberal grant by the Gov[t] N. W. Provinces has enabled him to resume the excavation of the Śvetâmbara temple under the Kankâlî Tîlâ and that the results of the working season of 1890 considerably surpass those of 1889.

In a little more than two months Dr. Führer obtained a large number of inscriptions, seventeen of which according to the impressions, accompanying his letter, undoubtedly belong to the Indo-Scythic period and furnish most important information regarding the history of the Jaina sect. He, moreover, discovered to the east of the Śvetâmbara temple a brick Stûpa, and to the west another large Jaina temple which in his opinion belonged to the Digambara sect. The excavations on these sites yielded 80 images, 120 railing pillars and bars, and a considerable number of Toraṇas and other architectural ornaments, all of which are adorned by exquisite sculptures. He was thus enabled to forward to the Museum at Lakhnau 608 maunds or about a ton and a quarter of archaeological specimens.

Dr. Führer will in due time himself describe his archaeological treasures and maken them known by illustrations. But the inscriptions, which he has kindly placed at my disposal, are, I think, well worthy of an immediate notice. They all belong to the class of short donative inscriptions, found on statues, pillars, Toraṇas and other

sculptures, and closely resemble those discovered at Mathurâ in former years by Sir A. CUNNINGHAM, Dr. BURGESS, Mr. GROWSE and Dr. FÜHRER himself. Their dates range between the year 5 of *Devaputra Kanishka* and the year 86 of the Indo-Scythic era, or assuming the latter to be identical with the Śaka era, between A. D. 83 and A. D. 164. The name of the second Indo-Scythic king *Huvishka* occurs twice. It is both times mispelt, being given in the one case as *Huvashka* and in the other as *Huviksha*. The dates of *Huvishka* are the years 40 and 44.

Eleven inscriptions give names of various subdivisions of the Jaina monks, mentioned in the Kalpasûtra. The already known *Vâraṇa gaṇa* or school, erroneously called *Châraṇa* in the Kalpasûtra, is or rather was named (in one case it is mutilated) three times. Among its *kulas*, or families, the *Aryya-Cheṭikiya* or *Aryya-Cheṭiya* occurs twice and the *Puśyamitrîya* once. Both names turn up for the first time in epigraphic documents. They evidently correspond with the *Ajja-Cheḍaya* (in Sanskrit *Ârya-Cheṭaka*) and the *Pûsamittijja* (in Sanskrit *Pushyamitrîya*) *kulas* of the Kalpasûtra. With the former kula are associated two *śâkhâs* or branches, the *Vajanâgarî* and the *Harîtamâlakaḍhî*. The first is clearly identical with the *Vajjanâgarî śâkhâ* of the Kalpasûtra, and the second must be its *Hâritamâlâgârî śâkhâ*. The latter name is certainly corrupt, and probably a mistake for *Harîtamâlagaḍhî,* from which the form of the inscription differs only by the not unusual Prakritic substitution of the surd *ka* for the sonant *ga*. Most of the names of the *śâkhâs* are derived from towns. If the proposed restoration is accepted, the name of this *śâkhâ* will mean "that of the fortress *(gaḍha)* of *Harîtamâla*, litterally the field or site of Harîta".

Much more frequent in the new inscriptions is the name of the *Koṭṭiya* or *Koṭṭikiya gaṇa*, which, as I have been shown in my former articles, corresponds with the *Koṭika* or *Koḍiya gaṇa* of the Jaina tradition. It occurs eleven times, and thrice it is combined with the well known names of the *Sthâniya*, *Sthânikîya*, or *Ṭhâniya kula* (the *Vâṇijja* of the Kalpasûtra) and of the *Vairî* or *Vairâ śâkhâ*. In four

inscriptions it is connected with two new names, that of the *Brahmadâsika kula* and that of the *Uchchenâgarî* or *Uchenâgarî śâkhâ*. The *Uchchânâgarî śâkhâ* stands in the Kalpasûtra first in the list of the *śâkhâs* of the *Koṭika gaṇa*. But there is no exact equivalent for *Brahmadâsika*. The Kalpasûtra, however, mentions in connexion with the *Koṭika gaṇa* a *Bambhalijja kula* (for which the commentators give the impossible Sanskrit equivalent *Brahmaliptaka*) and this Prakrit form can be shown to be a correct shortening of the longer name of the inscriptions. It is a general rule in the Indian languages that so-called '*Kosenamen*' or names of endearment, may be formed from compound names by adding to their first part an affix like *ka, la* or *ila*, which serves to form diminutives, and by then omitting the second part. Thus we have *Devaka, Devala* or *Devila* for *Devadatta* or *Devagupta, Sîyaka* for *Siṁhabhaṭa*, and *Viśvala* for *Viśvamalla*. According to this principle *Brahmadâsa* may become *Brahmala*, and its possessive adjective will be *Brahmalîya*, which latter is the regular Sanskrit representative of the Prakrit *Bambhalijja*. With this explanation the identity of the *Brahmadâsika* and the *Bambhalijja kulas* may be accepted without hesitation. I will add that the names *Brahmadâsika* and *Uchchanâgarî*, occur too, the latter with a slight difference in spelling, on Sir A. CUNNINGHAM'S Mathurâ inscription No. II of the year 5 (*Arch. Survey Reports* vol. IV plate XIII). The correct reading of line 2 of the second (*recte* the first) side is [*ku*]*lâto Brahmadâsikâto Uchanâkarito*. The *lâ* is slightly disfigured on the facsimile, and instead of the last word we have *ubhanakârito*, which gives no meaning and has led to a curious misconception regarding the purport of the document. The inscriptions mention also two *saṃbhogas* or district-communities, the *Śirika* and the *Śrîguha*, or as perhaps it must be read, *Śrîgraha*, which are both known from the inscriptions noticed formerly. In one case there is a mutilated name which looks like *.ârina saṁbho[ga]*. If we omit the latter, the new inscriptions prove the correctness of the Jaina tradition with respect to the early existence of six divisions of monks, not traced before, and they confirm some of the results obtained in former years.

In addition, they settle another very important question. According to the Śvetâmbara scriptures, women are allowed to become ascetics. But we have had hitherto no proof that this doctrine is really ancient. Dr. FÜHRER's new finds leave no doubt that it was. Most of the Mathurâ inscriptions mention in the preamble the name of the donor's spiritual director, at whose request *(nirvartana)* the donation was made. Usually this person is characterised as an ascetic by the titles, *gaṇin*, and *vâchaka* or by the epithet *aryya* 'the venerable'. The complete inscriptions found in former years show in this position invariably male names. Most of the new inscriptions resemble them in this respect, but some mention females, *Aryya-Saṅgamikâ*, the venerable Saṅgamikâ, *Aryya-Śâmâ*, the venerable Śyâmâ, and *Aryya-Vasulâ*, the venerable Vasulâ, as the persons at whose request the images or other sculptures were dedicated. The position in which these female names occur, as well as the epithet *aryya*, proves that we have to deal with Jaina nuns who were active in the interest of their faith. This discovery makes it very probable that the Jainas, as the Śvetâmbara tradition asserts, from the first allowed women to enter on the road to salvation, and that the supposition of some orientalists, according to which the Śvetâmbaras imitated the Bauddhas in the practice mentioned, must be rejected as erroneous.

A closer examination of Dr. FÜHRER's new inscriptions may possibly reveal other points of interest. But what I have been able to bring forward on a first inspection, certainly justifies the assertion that they are really most valuable, and that Dr. FÜHRER has again laid the students of the religious history of India under deep obligation. I may add that, in my opinion, more may yet be expected from the Kankâlî Tîlâ. For the large temples which Dr. FÜHRER has discovered, must, I think, have contained longer inscriptions, recording the dates when, and the circumstance under which, they were built. I trust that the Gov^t N. W. Provinces will enable Dr. FÜHRER to resume his operations next year and to institute a careful search for these documents. Should the exploration of the Kankâlî Tila, how-

ever, be complete, then the Chaubârâ mound ought to be attacked, because it undoubtedly hides the ruins of an ancient Vaishṇava temple and will yield documents elucidating the history of the hitherto much underrated Bhâgavatas, a sect which is older than that of the Bauddhas and even of than that of the Jainas.

Vienna, 5 April 1890.

G. BÜHLER.

Zur Erklärung der Inschrift von Behistān II, 73 ff. und II, 83 ff. — Arrian's *Anabasis* III, 25, 3: ἐν τούτῳ ἀφικνοῦνται παρ' αὐτὸν (nämlich Ἀλέξανδρον) Περσῶν τινες, οἳ ἤγγελλον Βῆσσον τήν τε τιάραν ὀρθὴν ἔχειν[1] καὶ τὴν Περσικὴν στολὴν φοροῦντα Ἀρταξέρξην τε καλεῖσθαι ἀντὶ Βήσσου καὶ βασιλέα φάσκειν εἶναι τῆς Ἀσίας. Ibidem IV, 7, 3: ἔνθα (es war dies in Zariaspa-Baktra) δὴ ξύλλογον ἐκ τῶν παρόντων ξυναγαγὼν Ἀλέξανδρος παρήγαγεν ἐς αὐτοὺς Βῆσσον· καὶ κατηγορήσας τὴν Δαρείου προδοσίαν τήν τε ῥῖνα Βήσσου ἀποτμηθῆναι καὶ τὰ ὦτα ἄκρα ἐκέλευσεν, αὐτὸν δὲ ἐς Ἐκβάτανα ἄγεσθαι, ὡς ἐκεῖ ἐν τῷ Μήδων τε καὶ Περσῶν ξυλλόγῳ ἀποθανούμενον.

Es war bei den Persern das gewöhnliche Verfahren gegen Prätendenten und Hochverräther, dass man ihnen in Gegenwart des Königs Nase, Ohren und Zunge abschnitt *(adam-šaij utā nāham utā gaušā utā izuwām frāžanam)* und ihnen dann den Process machte, respective die Todesstrafe über sie verhängte *(utā-šaij ćaišam awažam)*. Darauf deuten die Worte Arrian's hin, welcher in Betreff der Behandlung des Bessos bemerkt: Καὶ ἐγὼ οὔτε τὴν ἄγαν ταύτην τιμωρίαν Βήσσου ἐπαινῶ, ἀλλὰ βαρβαρικὸν εἶναι τίθεμαι τῶν ἀκρωτηρίων τὴν λώβην καὶ ὑπαχθῆναι Ἀλέξανδρον ξύμφημι ἐς ζῆλον τοῦ Μηδικοῦ τε καὶ Περσικοῦ πλούτου καὶ τῆς κατὰ τοὺς βαρβάρους βασιλέας οὐκ ἴσης ἐς τοὺς ὑπηκόους ξυνδιαιτήσεως.

Das Rechtsgefühl des Griechen musste jede ‚Verschärfung' der Todesstrafe im höchsten Grade empören.

---

[1] Vgl. Xenophon *Anabasis* II, 5, 23: τὴν ἐπὶ τῇ κεφαλῇ τιάραν βασιλεῖ μόνῳ ἔξεστιν ὀρθὴν ἔχειν. Bei den Uebrigen war sie nach vorne geneigt (ὑποκεκλιμένη), wahrscheinlich um die Unterwürfigkeit anzudeuten.

Ueber Vendidad I, 32 (SP.). — Der Grundtext lautet: *sraskęm-ća drivikā-ća*. SPIEGEL übersetzt: ‚Trägheit und Armuth;' bemerkt aber im Commentar (I, S. 27) ‚die beiden Wörter, aus denen dieser Paragraph besteht, sind zwar der Lesart nach ziemlich sicher, aber mit der Erklärung derselben sieht es ziemlich trostlos aus'. — JUSTI fasst *sraska-* als ‚Hagel', indem er es mit dem neupers. سرشک, armen. սրսկեմ ‚ich betropfe' identificirt. Die Huzvaresch-Uebersetzung, welche SPIEGEL, wie er selbst sagt, unverständlich geblieben ist, lautet: [illegible]

Diese Stelle muss in der That Jedermann in der vorliegenden Form absolut sinnlos und unverständlich erscheinen. Sie ist offenbar ganz verderbt. Ich möchte sie auf folgende Weise emendiren: [illegible] ‚Sowohl [illegible] (= *sraska-*) als auch Bettelei. Der Ruf (der Bettler) gleicht jenem: ‚Ich bin ein daemoniacus.' Es gibt Einige, welche sagen: mit dem Tamburin machen sie dies.' Offenbar ist hier von Vaganten die Rede, welche dadurch, dass sie sich vom Dämon besessen ausgaben, das Mitleid Anderer zu erwecken suchten. Dies stimmt ganz zu dem Epitheton von *haraēwa*. Der District litt an Uebervölkerung, in Folge deren er Colonien absenden musste. Eine Folge der Uebervölkerung war die Armuth und Vagabondage, welche in den herumziehenden Bettlern zu Tage trat.

Ueber Vendidad I, 36 (SP.). — Der Grundtext lautet: *pairikām jām χnāϑaiti, jā upańhaćaṭ kęręsāspęm*. SPIEGEL übersetzt: ‚eine Pairika Khnantaiti, welche sich an Keresaspa hing'. Diese Auffassung sucht er auch im Commentar (I, 29) zu rechtfertigen. Die Huzvaresch-Paraphrase unserer Stelle führt jedoch zu einer anderen Auffassung. Dieselbe lautet: [illegible] ‚Diese Parik-Liebe, diese Götzenanbetung, welcher Kerešasp anhing. Was er that, das thun auch sie, nicht nach dem Gesetze.' — Auf diese Weise nämlich muss die Stelle übersetzt werden und nicht etwa ‚diese Parik-Liebe, diese Götzenanbetung, welche sich an Keresaspa hing', da man dann fort-

fahren müsste ‚was sie (nämlich die Parik-Liebe, die Götzenanbetung) that, das thun auch sie'. Eine solche Construction wäre aber vollkommen unsinnig. Durch den Zusatz ‚was er that, das thun auch sie, nicht nach dem Gesetze' ist es ganz klar, dass die hier angedeutete Handlung auf Keresaspa und nicht auf die Parik bezogen werden darf. Von der richtigen grammatischen Auffassung der Huzvaresch-Paraphrase scheint die neuere Tradition noch gewusst zu haben, wenn sie auch das Verbum [Pahlavi] falsch interpretirte (vgl. SPIEGEL, *Comm.* I, S. 30). — Keresaspa muss darnach, gleich Jima, in seinen späteren Lebenstagen gesündigt haben, indem er, wie an unserer Stelle erwähnt wird, dem Parik-Götzendienste anheimfiel. Diese Auffassung ist, wie es scheint, auch jene JUSTI's, welcher (*Zendwörterb.* 84, II unter Keresāspa) bemerkt, Keresaspa ‚ging einer sündlichen Liebe zur Pairika nach'.

Demgemäss hat der Paraphrast die Stelle des Grundtextes *jā upaṅhaćat kęręsāspęm,* welche übrigens eine Interpolation ist (vgl. diese *Zeitschrift* I, 343) in einer anderen Fassung vor sich gehabt und hat entweder *jām upaṅhaćaṭ kęręsāspo* oder vielleicht *jām upaṅhaćaṭ kęręsāspęm* gelesen, welche letztere ungrammatische Fassung den Anlass zur Aenderung in die grammatisch correcte Form *jā upaṅhaćat kęręsāspęm* gegeben haben mag.

FRIEDRICH MÜLLER.

Thomas von Margâ's Kirchengeschichte. — Es wird die Fachgenossen interessiren, zu erfahren, dass dieses wichtige Werk, welches der Mönch Thomas des berühmten Klosters von Bâth 'Abê (besser bekannt unter dem Namen Thomas, Bischof von Margâ) in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts verfasst hat und von dem sich bei ASSEMANI in seiner *Bibliotheca Orientalis* ein kurzer Auszug befindet, von E. A. WALLIS BUDGE (im Verlage von KEGAN PAUL, TRENCH, TRÜBNER AND Co., London) publicirt wird. Die Edition des syrischen Textes erfolgt auf Grund einer alten Handschrift des British Museum und zweier moderner Copien, die aber auf einen guten alten

Codex zurückgehen. Die Varianten der Vaticanischen Handschrift sind dem Herausgeber von dem stets hilfsbereiten Professor IGNAZIO GUIDI zur Verfügung gestellt worden. Eine englische Uebersetzung, Noten, Eigen- und Ortnamen-Listen und Indices machen die Ausgabe noch zugänglicher und werthvoller. Indem Herr BUDGE dieses Werk veröffentlicht, erfüllt er den Wunsch seines unvergesslichen Landsmannes, des verstorbenen Professors W. WRIGHT, der eine Edition des vollständigen Textes als ein wissenschaftliches Desideratum bezeichnet hat. Die Kirchengeschichte Thomas v. Margâ's ist von höchster Autorität für die Zeit, die er behandelt, und gewährt, abgesehen von dem grossen Werth des syrischen Textes, durch die zufälligen Anspielungen auf Land und Leute wie nicht minder durch die eingestreuten seltenen Nachrichten ein mehr als gewöhnliches Interesse für den Kirchenhistoriker und den semitischen Philologen.

D. H. MÜLLER.

Zur Abgar-Sage.

Von

P. J. Dashian,

Mitglied der Mechitharisten-Congregation in Wien.

(Schluss.)

III.

6. Tixeront behandelt auf den Seiten 128—129 die armenische Uebersetzung der *Lehre des Addai* und wirft dabei die Frage auf, ob Moses die armenische Uebersetzung dieser *Lehre des Addai* oder vielmehr das syrische Original benutzt hat. Er antwortet:[1] Moyse connaissait les deux langues; il avait même séjourné quelque temps à Édesse et en avait étudié les archives; il a donc pu lire la *Doctrine d'Addaï* dans son texte original. D'autre part son propre texte n'offre pas sensiblement plus de rapport avec l'arménien, qu'avec le syriaque. Wir aber haben keinen Zweifel, dass Moses in der That die armenische Uebersetzung der *Lehre des Addai* (sei es in dieser Form oder vielmehr in dem vorausgesetzten Pseudo-Labubna) vor Augen hatte. Dies geht erstens aus der gänzlichen Uebereinstimmung der Transcription der syrischen Namen in beiden Schriften hervor, was sonst schwerlich zutreffen würde, weil man diesen oder jenen Namen des syrischen Originals auf verschiedene Weise lesen und transcribiren könnte, wie denn auch in der That einige dieser Namen von den Syrologen ganz anders gelesen werden als von Moses und vom Uebersetzer Labubna's. So bieten die beiden

[1] S. 129 und Anm. 3, 4; vgl. auch S. 130.

Շամշագրամ,[1] während CURETON[2] die Form ܫܡܫܓܪܡ des Originals ‚Shemashgram' liest und zwar ‚according to the vowels in the treatise of Bardesan',[3] und nach LANGLOIS[4] ‚c'est la même appelation que les occidentaux ont rendue sous la forme Σαμψιγέραμος[5] und ALISHAN[6] findet diesen Namen bei Strabo in der Form Σαμψικεράμος. Er hält es daher für richtiger, wenn man auch im Armenischen Շամշեգրամ schreiben würde. Andere Namen erwähne ich darum nicht, weil ich das Alles noch zu schwach finde, und es nicht an anderen Namenformen fehlt, die sehr von einander abweichen. Eine eingehende Untersuchung dieser Namen könnte indess interessante Resultate geben. Ich denke, z. B. in Betreff der Namensform Անան, die ausser Moses[7] auch Labubna's Uebersetzer gebraucht,[8] dass hier der Uebersetzer von der einheimischen Tradition beeinflusst worden ist.[9]

---

[1] Moses Khor. lib. II, cap. 30, S. 219. LAUER, 89. — *Arm. Lab.* S. 2, 3, 18, 9, 30, etc.

[2] Uebers. S. 13, 23.

[3] Vgl. Notes S. 155. — ‚See respecting this and the greek forms of the word, Notes to my *Spicilegium Syriacum*, p. 77.'

[4] *Collect.* I. p. 317, note 3.

[5] Er weist besonders auf MÜLLER, *Fragm. hist. graec.* t. III. p. 502. — *Mém. de l'Académie des inscript.* t. XXIII. 2° part. p. 334.

[6] *Arm. Lab.* S. 2. Anm. 4. — Ebenso ist vielleicht der Name Մանով (lib. II. cap. 24. S. 205. *Lab.* S. 1), den die neueren Forscher ‚Ma'nou' (vgl. TIXERONT, S. 33) lesen, und das um so richtiger, wenn der Name Անանուն, den Moses anderswo gebraucht, = Ma'nou ist, wie TIXERONT behauptet (S. 147, Anm. 1).

[7] Moses Khor. lib. II, cap. 30, S. 220. cap. 31, S. 221.

[8] *Arm. Lab.* S. 2, 3, 4, 5, 13, 51.

[9] Wir erwarteten hier (in einem vom Syrischen übersetzten Buche) Խանան oder Խանանան und nicht Անան, weil ja das ihm vorliegende Original ܚܢܢ enthält, und der syrische Buchstabe ܚ regelmässig und gewöhnlich in den aus dem Syrischen geflossenen Uebersetzungen mit Խ transcribirt wird. Wir erwähnen beispielsweise die folgenden Transcriptionen, welche sämmtlich aus [illegible] (Aphraates) genommen sind: Խոզղէ = [illegible] (Wr. p. 278), Խոմծար = ܚܡܘܪ (Wr. 254), Ախաբ, Ռախաբ, etc. Eine Ausnahme findet nur dann statt, wenn der Uebersetzer nicht die syrische Form eines Namens, sondern die ihm geläufigen griechischen oder gar einheimischen Namensformen gebrauchen will. Wenn nun hier der Uebersetzer Անան bietet, so muss er aus einer anderen Quelle geschöpft haben; ich setze hier den Pseudo-Labubna voraus. Moses konnte auch aus der Kirchengeschichte des Eusebius schöpfen. Aber die armenische Uebersetzung dieses

Der syrische Text nennt Abgar:[1] ܐܒܓܪ ܐܘܟܡܐ. Auch die griechischen Handschriften haben diesen Beinamen beibehalten, indem sie Οὐχᾶμα[2] (verderbt aus Οὐχάμα), oder Οὐχανίης υἱός[3] erwähnen. Rufinus[4] liest Uchaniae filius. ܐܘܟܡܐ bedeutet der ‚Schwarze'[5] und musste im Armenischen սեաւ übersetzt werden, also ܐܒܓܪ ܐܘܟܡܐ musste Աբգար Սեաւ heissen.[6] Der armenische Uebersetzer aber, von der einheimischen Tradition beeinflusst, hat diesen Beinamen in Աբգար Արշամայ verändert. Dies hat nun Moses copirt.[7] Man kann nicht einwenden, Moses könne auch aus der armenischen Kirchengeschichte des Eusebius geschöpft haben; denn diese Uebersetzung bietet die Lesart Արջամ։ Uebrigens erwähnt Moses die beiden Namensformen nebeneinander, indem er schreibt:[8] Թագաւորեցուցին ի վերայ իւրեանց զԱրջամ, որ եւ Արշամ . . . զոր ոմանք յԱսորւոց կոչեցին Մանովայ. Moses kennt also

Buches ist nicht aus dem Griechischen, sondern aus dem Syrischen geflossen, und Moses hat überdies die armenische Uebersetzung benutzt, wie er in lib. II, cap. 10, S. 179 anzudeuten scheint.

[1] Vgl. auch CURETON, *Anc. syr. doc.* Text 2, 9.

[2] Vgl. ed. LAEMMER, S. 71, Anm. 20.

[3] Vgl. BURTON's Ausgabe. Vgl. auch CURETON, *Notes* p. 144, l. 7.

[4] CURETON, ibid. sagt: ‚Rufinus, who followed the earliest editions of Eusebius, has also Uchaniae filius'.

[5] Ein anderer König Abgar hiess Sumaca, d. h. der ‚Rothe'. Vgl. BAYER, *Hist. Osrh.* p. 91.

[6] Der Wiener Mechitharist, P. CLEMENS SIBILIAN glaubt die armenische Namensform des ܐܘܟܡܐ auch auf den Münzen zu lesen. (Vgl. *Numismatische Zeitschrift,* 1870. Lieferung III, p. 340—343.) PELLERIN (*Peuples et villes,* II, p. 80) liest die Ueberschrift einer Münze βασιλε . . . αρσαμου (also = Arscham, Արշամ), SIBILIAN hingegen liest, besonders mit Hilfe eines neuen Exemplars derselben Münze, anstatt αρσαμου die Namensform ωισαμου, und sucht sie mit Ուշամ (= Ուքամ) zu identificiren. Das konnte ihm leichter gelingen, da er zugleich meint, diesen Namen auch in der Form Ոշամ gefunden zu haben. Mir ist der Name Ոշամ gänzlich unbekannt. Es ist auch immer fraglich, ob diese Münze wirklich dem König ܐܘܟܡܐ gehört. Ja P. CLEM. SIBILIAN findet es immer möglich, dass man, wenn die Lesart Ուշամ sich bewährt, die Münze in die Reihe der Münzen anderer armenischer Könige zu stellen berechtigt ist, zumal weil der Styl und die Fabrikation, endlich die einfache Form der Tiara auf einen älteren Zeitraum hinweisen, als auf die edessenische Dynastie.

[7] Lib. II, 31. S. 221.

[8] Lib. II, cap. 24, S. 205.

die *Lehre des Addai* entweder in dieser Form oder in dem oben gefundenen Pseudo-Labubna. Dies ist auch dem Verfasser nicht unbekannt.[1]

Der syrische Text nennt den Schüler Addai's immer[2] ܐܓܝ. Auch hier hat der armenische Uebersetzer, vielleicht von der armenischen Tradition beeinflusst, den Namen ܐܓܝ in Ադդէ verändert,[3] so dass ܐܕܝ und ܐܓܝ in dieser Uebersetzung denselben Namen (d. h. Ադդէ)[4] führen. Nun hat auch Moses diese Namensform in sein Buch aufgenommen.[5] Um aber die beiden Personen (Addai, Aggai) zu unterscheiden, hat er anstatt Addai den Namen Thaddäus aus Eusebius entlehnt. Also kennt Moses die *Lehre des Addai*.

In der armenischen Uebersetzung dieser Schrift finden sich einige Abweichungen, oder besser gesagt, eigenthümliche Uebersetzungen und sogar Uebersetzungsfehler. Das Alles hat nun Moses treulich copirt. Labubna schreibt von Ḥannan:[6] ܚܢܢ ܛܒܠܪܐ ܡܗܝܡܢܐ ܕܡܠܟܐ. Nun aber bedeutet ܡܗܝܡܢܐ hier ‚Archivar', wie auch ܛܒܠܪܐ ‚Secretär'. Der armenische Uebersetzer aber hat diese Bedeutung des Wortes ܡܗܝܡܢܐ ausser Acht gelassen, und hat es mit dem Adjectiv ܡܗܝܡܢܐ (= wahr, fest) verwechselt, so dass er diesen Satz, wie auch überall, mit հաւատարիմ (= getreu) übersetzt, so z. B. Ձեռնարկելով Անանայ հաւատարիմ թղթաւորին.[7] Diesen Uebersetzungsfehler hat

---

[1] S. 129, Anm. 3.

[2] Vgl. z. B. Cureton, Text S. 22, 22.

[3] S. *Arm. Labubna*, S. 46, 13, 18. 48, 28. 49, 3.

[4] So z. B. in diesem Satze (46, 13—18): Բայց Ադդէ (= Aggai) որ աշակերտեցաւ նմա՝ եղեւ առաջնորդ եւ հրամանատար աթոռոյն եւ ժառանգաւոր աթոռոյն Ադդէի (= Addai) առաքելոյն։ — Ibid. Եւ հնազանդեցան . . . կողմանք արեւելից ընդ ձեռամբ Ադդէի (= Aggai), ըստ վարդապետութեան զոր ընկալաւ յԱդդեէ (= Addai) առաքելոյ։ — So auch S. 49, 3: Ադդէ = Aggai, ebendaselbst aber (Zeile 19) = Addai u. s. w.

[5] Lib. ɪɪ, 30, S. 220. cap. 34, S. 234. cap. 35, S. 236 etc.

[6] Cureton, *Anc. syr. doc.* Text. S. 23, 21. Vgl. auch Phillips, S. 1, 12. 2, 8. 3, 11 etc.

[7] *Arm. Lab.* S. 51, 11. So auch S. 2, 4: Եւ զԱնան հաւատարիմ իւր ընդ նմա։ S. 4, 8: Տայ տանել առ Քրիստոս ի ձեռն Անանայ հաւատարմի u. s. w.

nun Moses treulich nachgeschrieben, indem er schreibt:[1] Առ որ առաքեաց Աբգարիոս .... եւ զԱնան հաւատարիմ իւր, d. h. ‚zu diesem sandte Abgar zwei von seinen Fürsten, . . . und Anan, seinen Vertrauten.‘[2] Dies ist genug, um zu beweisen, dass Moses wirklich Labubna vor Augen gehabt hat.[3]

Ueber Aggai gibt das syrische Original die folgende Notiz:[4] ܐܓܝ ܕܥܒܶܕ ܫܝܪ̈ܐ ܘܩܘܦܝܪ̈ܐ ܕܡܠܟܐ. Cureton übersetzt diese Stelle[5] folgendermassen: Aggaeus, who made the chains and headbands of the King; ebenso auch Tixeront:[6] Aggaï fabricant pour le roi de chaînes[7] et de coiffures. Also auch im Armenischen sollte dieser Satz Ադդէ

---

[1] Lib. ii, cap. 30, S. 219—220, 1. — An einer anderen Stelle (ii, cap. 32, S. 223) folgt er der Lesart des Eusebius, der den Ḥannan einen Courier (ταχυδρόμος, ἐπιστοληφόρος) nennt, und daher schreibt: Զայս թուղթ եբեր Անան սուրհանդակ Աբգարու, d. h. ‚diesen Brief brachte Anan, der Bote Abgars‘.

[2] Vgl. Lauer's Uebers. S. 89.

[3] Tixeront selbst hat (S. 129, Anm. 3) diesen Umstand gekannt. Weil er aber des armenischen Textes sich nicht bedienen konnte, so musste er sich zweifelnd ausdrücken: Moyse désigne une fois Ḥannan comme le favori du roi, expression qui ressemble davantage à celle de la traduction ‚confident‘, qu'à celle du syriaque, ‚secrétaire et archiviste‘. Also haben die zwei Uebersetzungen dasselbe Wort des armenischen Textes (հաւատարիմ) auf verschiedene Weise übersetzt (favori und confident).

[4] Vgl. Cureton, Text. S. 14, 24.

[5] Uebers. S. 14, 30.

[6] S. 40.

[7] Das syrische Wort ܫܝܪ̈ܐ hat Cureton und nach ihm einige der Forscher ‚chain, chaîne, Kette‘ übersetzt. Cureton aber (S. 157) sagt ausdrücklich: ‚I have translated chains, upon the authority of Castel (compare also Buxtorf, *Lex. Chald. et Syr.* ad שיר), would perhaps be more correctly rendered *silks* or *muslins*. Er hat Recht, wie ich meine. Castellus gibt in seinem *Lexicon heptaglotton* (Londini, 1669, ii. p. 3670 a) dem Worte ܫܝܪ̈ܐ die Bedeutung armilla, monile muraenula und führt drei Belegstellen an (Gen. xxiv, 22. Num. xxi, 50 und Isai. iii, 22). Aber eben diese dritte Belegstelle, woraus Castellus die Bedeutung muraenula geschöpft hat, wird in *Biblia polyglotta* (ed. Brianus Waltonus, Londini, 1657) mit Recht sericum übersetzt. Auch Assemani (*Bibl. Or.* i, p. 186) übersetzt diesen Satz ܫܕ̇ܪ ܠܗ ܕܠܐ ܕܫܝܪ̈ܐ ܕܠܐ ܡܬܡܢܐ also: non modicum . . . quantitatem fili serici . . . transmisit. In der *Lehre der Apostel* (Cureton 33, 2) lesen wir ܚܒܶܫ ܫܝܪ̈ܐ, aber eine andere Handschrift liest hier ܫܝܪܝܩܐ, ‚sericum‘. Vgl. Cureton, Notes 157.

յօրինիչ մանեկաց եւ վարսակալաց թագաւորին heissen. Indess hat der armenische Uebersetzer auf eine eigenthümliche Weise mit Recht übersetzt:[1] Աղէ (= Aggai) *կերպասագործ եւ խոյրաքանդակ թագաւորին։* Moses hat auch diese Uebersetzung acceptirt, indem er schreibt:[2] *խոյրարար ումն մետաքսագործ . . . անուն կոչեցեալ նմա* Աղէ։ Die Stelle des syrischen Originals:[3] ܘܐܦ ܟܬܒܐ ܕܝܢ ܟܬܒܐ ܘܦܩܝܕܐ ܐܝܟ ܗܘܐ ܠܗ ܡܢ ܩܕܡܘܗܝ, hat der armenische Translator so übersetzt:[4] *Արդիու որդի Արդէի . . . . զի պատագրոս էր.* Moses schreibt auch:[5] *զԱրդիու պատագրոս իշխան*, etc. Moses endlich gibt die Lesart:[6] *զթուղթ մտերմութեան քո ընթերցան*, etc. Dies aber erinnert uns an die Stelle der armenischen Uebersetzung:[7] *զթուղթ մտերմութեան քո ընթերցեալ*, etc. Das syrische Original bietet:[8] . . . ܐܓܪܬܐ ܕܗܝܡܢܘܬܟ, was auf verschiedene Weise übersetzt werden kann. Wir finden (z. B. bei ܐܦܪܝܡ) das Wort ܐܓܪܬܐ mit *թուղթ հրովարտակի*, etc. und ܗܝܡܢܘܬܐ mit *հաւատարմութիւն, հաստատութիւն, ճշմարտութիւն*, etc. übersetzt. — Damit ist, wie ich meine, zur Genüge bewiesen, dass Moses in der That die armenische Uebersetzung Labubna's vor Augen gehabt und benutzt hat.

7. Wenn aber Moses diese Uebersetzung vor Augen hatte, woher kommt es, dass er den Namen ܠܒܘܒܢܐ mit Ղերուբնա wiedergibt und ܥܒܕ ܫܕܪ mit Ափշադար[9] schreibt, während diese Uebersetzung

---

[1] S. 32, 14.

[2] Lib. II, cap. 33, S. 226. Lauer. S. 92: einen Kopfschmuckfabrikanten und Seidenarbeiter.

[3] Cureton, *Anc. syr. doc.* Text. S. 5, 26.

[4] S. 9, 12—14.

[5] Lib. II, 33. S. 225. Lauer, 92.

[6] Lib. VI, 33. S. 225. Lauer, 92: ‚deinen freundlichen Brief, etc.'

[7] S. 36, 9.

[8] Cureton, *Anc. syr. doc.* Text. S. 17, 7.

[9] Lib. II, 36. S. 239. — Der Beiname des syrischen Originals: ܒܪ ܣܢܩ findet sich bei Moses nicht. Auffällig ist auch, dass selbst der armenische Uebersetzer den Text nicht treulich wiedergegeben hat, denn er bietet die Lesart որդի Անակայ։ Es ist aber augenscheinlich, dass wir hier einen Copierfehler vor uns haben, denn es konnte Սնակայ geschrieben und dann erst durch Verwechselung der Buchstaben Ս und Ա die Lesart Անակ entstanden sein. An einer anderen Stelle wird ܣܢܩ genau Սնակ transcribirt. (*Arm. Lab.* S. 38, 20.)

Ղաբուբնա und Աբդաշար gibt?[1] Die Hauptschwierigkeit liegt darin, dass der dritte Buchstabe bei Moses ein ր ist, während Labubna und dessen Uebersetzer ܒ = բ haben; denn die Differenz des Vocals bei Moses (Ղեր) bietet gar keine Schwierigkeit. Die armenische Uebersetzung schwankt hier, denn sie bietet Ղուբուբնեա,[2] Ղրբուբնեա und Ղաբուբնա,[3] gibt also keinen bestimmten Vocal. Moses hat offenbar Ղեբ geschrieben, weil aber Ր und Բ zumal in den Handschriften sehr ähnlich sind, so hat ein Abschreiber die beiden Buchstaben verwechselt.[4] Dies ist keine blosse Hypothese. Ich könnte dafür viele Beispiele anführen. Ich erwähne nur eines. In den Abhandlungen des Aphraates[5] lesen wir den Satz: ܘܡܢ̈ܐ ܫܡܗܘ ܐܗܝܗ ܐܫܪ ܐܗܝܗ. ܐܠܫܕܝ ܘܐܕܘܢܝ ܨܒܐܘܬ. In der armenischen Uebersetzung dieser Abhandlungen ist die betreffende Stelle so übersetzt:[6] Իսկ կոչեայ զանուն . . . ահիահ շահարահ (?), ելիշադէ եւ ադօնէ ծրաւութ (?). Hier sieht man, dass ծրաւութ = ܨܒܐܘܬ, ist also ր = ܒ, was nur ein reiner Copierfehler ist. Der Uebersetzer hat nicht ծրաւութ, sondern ծբաւութ geschrieben, also den Namen ܨܒܐܘܬ genau transcribirt. Weder der Abschreiber, noch die Herausgeber haben ծբաւութ = Սաբաւովթ erkannt.[7]

Noch schwieriger zu deuten ist die Transcription des Namens ܥܒܕܫܡܫ, der bei Moses (in der Ausgabe von 1827) als Ափշադար steht, während der armenische Labubna Աբդաշար bietet. Es ist aber eine

[1] S. 51, 7.

[2] S. 19, 1.

[3] S. 51, 7. Die Ausg. von Jerus., S. 59.

[4] Es fehlt noch eine gute Ausgabe der Geschichte des Moses Khorenatzi mit eingehender, nicht blos oberflächlicher Vergleichung der Handschriften, wie sie die meisten Ausgaben dieser Geschichte bieten.

[5] W. WRIGHT, *The homilies of Aphraates*. Hom. XVII, §. 3, S. 335.

[6] Ausgabe von 1824 in Constantinopel, S. 280, 20. ANTONELLI, *Sancti patris nostri Jacobi Episcopi Nisibeni Sermones*. Romae 1756, p. 364, 35. ANTONELLI übersetzt den Namen mit *Zauth*.

[7] Unsere Ansicht, dass Ղերուբնա ein Copierfehler ist, bewährt sich dadurch, dass Mechithar Anetzi (ein Historiker des XIII. Jahrh.), der Moses vor Augen hatte und benutzte, Ղեբուբնա gelesen hat. Vgl. die Ausg. von PATKANIAN, Petersb. 1879. — P. GAREGIN ZARBHANELIAN, *Histoire littéraire de l'Arménie ancienne*. Venise 1886, p. 705 (in neuarmenischer Sprache).

verdächtige Schreibweise, wenn wir bei Moses Aphschadar lesen. Wie man sieht, ist die Silbe շադ aus դաշ verschoben worden, und ich nehme an, dass Moses ursprünglich Աբդաշար schrieb, oder höchstens Ափդաշար, nicht aber Ափշադար. Alishan sagt zwei Mal ausdrücklich,[1] dass Moses ‚Abdaschar‘ schreibt; er muss diese Notiz aus der Vergleichung der Handschriften geschöpft haben, da die (mir bekannten) Ausgaben ‚Aphschadar‘ haben. Aber auch in der armenischen Uebersetzung der *Lehre des Addai* steht nicht Աբդաշար, sondern Աբդաշարադ, also der Name mit dem Suffix ադ. Auch diese Form ist verdächtig und ich habe einen gegründeten Zweifel, ob in der Pariser Handschrift, nach welcher diese Ausgabe hergestellt ist, wirklich so steht, denn in einer Copie dieser Handschrift fand ich diesen Namen ‚Abschadar‘ geschrieben, und wenn auch in der Pariser Handschrift so steht, dann frägt es sich ob auch die anderen Handschbriften diese Form haben.[2] Dem sei wie ihm wolle, die Namensform Աբդաշար oder gar Ափշադար bei Moses, setzt immer die armenische Uebersetzung voraus. Denn im Syrischen steht ܥܒܕܫܕ, aber der Uebersetzer hat die syrischen Buchstaben ܕ und ܪ verwechselt[3] und so anstatt Աբդաշադ, wie es sein sollte, Աբդաշար oder Աբդաշարադ geschrieben. Wenn nun dieser Name auch bei Moses so steht (mit ր anstatt դ) so ist bewiesen, dass er hier das syrische Original nicht unmittelbar benutzt hat.

8. Wie schon oben bemerkt, sind einige dieser Beweise dem Verfasser selbst bekannt. Tixeront aber fügt die Bemerkung hinzu:[4] Mais ces relations s'expliqueraient facilement dans l'hypothèse où la traduction serait postérieure à l'ouvrage de Moyse. Abgesehen davon,

---

[1] *Arm. Labub.* S. 51, Anm. 4.

[2] Wenn die Lesart Աբդաշարադ sich bewähren soll, so kann man damit die anderen ähnlichen Fälle vergleichen, z. B. Նարսայ (*Lab.* S. 24), aber Նարսոդ (Moses II, 27 u. s. w.).

[3] Aehnliche Verwechselungen sind in den alten Uebersetzungen hier und da zu finden. Wenn wir z. B. den Satz des Aphraates (Wr. p. 94) ܟܕ ܚܕܐ ܗܘܐ ܠܬܠܝܬܝܐ ܘܪܒܝܥܝܐ in der armenischen Uebersetzung (Ausgabe von 1824, S. 97) mit *իբրեւ ետես նա զերրորդն* etc. (d. h. ‚als er sah das dritte und das vierte‘) übersetzt finden, so ist klar, dass der Uebersetzer nicht ܚܕܐ, sondern ܚܙܐ gelesen hat.

[4] S. 129, Anm. 3.

dass selbst bei dieser Voraussetzung nicht alle der oben angeführten Beweise ihre Kraft verlieren, so ist dennoch eine solche Voraussetzung ganz falsch. Wer den armenischen Text versteht und ihn mit Moses vergleichen kann, sieht ohne Weiteres die Unmöglichkeit dieser Voraussetzung.[1] Uebrigens hat TIXERONT kein grosses Gewicht auf seinen Einwand gelegt,[2] er sucht vielmehr zu beweisen, dass diese Uebersetzung vor Moses vollendet worden ist.[3]

TIXERONT sucht die Entstehungszeit dieser Uebersetzung so festzustellen:[4] Celui-ci (Moyse) a composé son Histoire entre les années 450 et 480. La traduction arménienne a donc paru au moins au milieu du ve siècle. Der Schluss ist richtig, aber die Behauptung, Moses habe sein Buch in den Jahren 450—480 geschrieben, ist zu unbestimmt und zu vag.[5] Wir wissen ja bestimmt, dass Moses sein Buch auf Verlangen des Fürsten Sembat Bagratuni geschrieben hat, und zwar als er schon hochbetagt war. Nun aber sagt Lazar Pharpetzi in seinem Briefe[6] an Wahan Mamikonian ausdrücklich, dass Moses damals schon verstorben war. Es muss also um 485 das Werk schon vorgelegen haben. Weil aber Moses in seiner Geschichte den Fürsten Sembat noch lebend voraussetzt, und dieser Fürst im Jahre 483 starb, und weil endlich Moses nach Vollendung

[1] Hätten wir keinen anderen Beweis, so genügte uns blos zu wissen, dass die Sprache dieser Uebersetzung classisch ist, folglich die Uebersetzung nothwendigerweise in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts entstanden sein muss.

[2] S. 129, Anm. 4: Remarquons cependant qu'il n'y a aucune difficulté à admettre cet emploi de la traduction arménienne par Moyse. L'objection soulevée par GUTSCHMID (la différence des noms Marinus et Sabinus) a été écartée par la découverte du texte syriaque.

[3] S. 129—130: Des remaniements d'origine arménienne avaient donc, quand il (Moyse) l'a saisie, déjà modifié la légende d'Abgar. Ces remaniements ou ces corruptions supposent une certaine connaissance de la légende dans le pays et, par conséquent, aussi l'existence d'une traduction. Diese Behauptung ist vielleicht zu unbeschränkt.

[4] S. 130.

[5] TIXERONT hat diese Notiz aus *Dict. of christ. biogr.* III, p. 949 geschöpft.

[6] Dieser Brief ist um 490 geschrieben. Nach einer eingehenden Untersuchung von GR. KHALATHIANTZ (*Lazar Pharpetzi und seine Werke*. Moskau 1883, S. 47: armenisch) muss dieser Brief in den Jahren 488—491 geschrieben worden sein.

dieser Geschichte ein anderes Werk ebenfalls auf Verlangen eines Fürsten geschrieben hat, so ist klar, dass das Buch schon um 480 geschrieben war. Weiter noch können wir nicht schreiten, denn sonst wäre Moses bei Bearbeitung des Buches nicht hochbetagt, und gerade um 480 konnte Moses ein Greis sein, nachdem er schon im Jahre 442 von seiner Studienreise heimgekehrt war. Um 450, ja selbst 460 bis 470 konnte er noch kein Greis sein. Man nimmt also mit Recht an, dass das Buch im Jahre 480 vollendet worden ist.[1]

9. Endlich bleibt mir noch eine Frage zu erörtern, die von allen Forschern der Abgarsage gar nicht oder sehr oberflächlich beantwortet worden ist, nämlich ob die Uebersetzung getreu sei, oder in welchem Maasse man dies behaupten könne. Die armenische Uebersetzung der *Lehre des Addai* stimmt im Allgemeinen mit dem syrischen Original überein. Hier und da weicht sie aber ab, indem wir einerseits bedeutende Zusätze,[2] anderseits aber auch grosse Lücken[3] finden, die

[1] Vgl. darüber den Artikel aus P. J. Katherdjian's Nachlasse in *Hantes Amsorya*, I. Jahrgang (1887) N. 1, S. 11 ff.

[2] Ich wähle nur einige Beispiele. Die in Klammern gedruckten Wörter sind jene, die sich in dem syrischen Original nicht finden. Arm. Text S. 9, 34: *Յաղագս (Տ̄որ) առաքչին նորա*, im Original nur: ܘܥܠ ܡܫܕܪܢܗ; S. 10, 7: *Եւ խաչեցաւ (կամօք իւրովք)*, Syr. nur ܘܐܙܕܩܦ ܗܘܐ; S. 10, 14: *Հրամայեաց Աբգար թագաւոր տալ Ադդէի առաքելոյ արծաթ եւ ոսկի (եւ պարգեւս բազումս)*, im Syrischen nur: ܣܐܡܐ ܘܕܗܒܐ . . .; S. 21, 25—27: *Ինէ նա է որ ետ նոցա լեզու եւ զիմաստութիւն լսել եւ խօսել յամենայն լեզուս*, dieser Satz fehlt ganz und gar im Original (Cureton, Text, 8, 8); S. 30, 28: *Ուրախ եղեւ նա (մեծապէս)*, Syr. nur: ܚܕܝ ܗܘܐ; S. 31, 25: *զոր առնէր (Ադդէ առաքեալ)*, Syr. nur: ܕܥܒܕ ܗܘܐ; S. 32, 17: *Հաղորդելով ընդ իւր ի պաշտօն (եւ ի վարդապետութիւն)*, Syr. nur: ܘܫܘܬܦ ܐܢܘܢ ܥܡܗ ܒܬܫܡܫܬܐ; S. 33, 11: *Եւ կուրացուցանէին զաչս առողջաց*, dieser Satz fehlt im Syrischen (Cureton, Text 15, 10); S. 34, 4: *ուրախութեամբ* fehlt im Original, sowie S. 34, 6: *առատապէս*; S. 48, 25: *Այր (չար եւ) ապստամբող, (լի ամենայն անօրէնութեամբ)*, Syr. nur ܡܪ ܥܠ ܡܪܘܬܗ ܡܡܪܚܐ; der Satz (S. 48, 29—49, 1): *Եւ խօսէր զպատգամս գրոց սրբոց յականջս ժողովրդեանն* fehlt im Syrischen.

[3] Die im Armenischen fehlenden Wörter deute ich mit Punkten (. . .) an. Der Satz des syrischen Textes (Cur. p. 5, 22) ܗܫܐ ܘܐܦ ܗܘ ܐܝܟ ܕܠܐ ܫܡܥܐ ܕܡܪܢ ܡܠܦܐ ܗܘ fehlt im Armenischen oder ist zu sehr verstümmelt. S. 10, 2: *Աան փառաւորեալ խորհրդոյ . . . . նորա*, weil im Syr. ܠܐ ܐܢܫ ܡܩܒܠ ܕܡܫܒܚܘܬܗ steht, so ist ein *գալստեան* ausgefallen; S. 11, 15: fehlt ein Satz: *Եւ եկն (եւ*

freilich sehr vermindert würden, wenn wir mehrere Handschriften zu vergleichen im Stande wären. Die zwei aus dem armenischen Texte geflossenen französischen Uebersetzungen und die Venediger Ausgabe des armenischen Textes schöpfen aus einer und derselben Handschrift, und der zweiten in Jerusalem erschienenen Ausgabe[1] ist leider eine sehr junge Handschrift zu Grunde gelegt.[2] Kleinere Abweichungen rühren meistens von der Unaufmerksamkeit der Abschreiber oder vielleicht auch des Uebersetzers und von der eigenthümlichen Art und Weise der Uebersetzung u. dgl.[3] her.

Am Ende der Schrift aber ist eine regelmässige Veränderung des Textes absichtlich vorgenommen, indem an allen Stellen, wo das syrische Original Sätze, die den Tod Addai's in Edessa berichten, oder darauf bezügliche Andeutungen enthält, diese entweder fehlen oder ganz verändert sind, so dass die armenische Uebersetzung immer von dem Gedanken beherrscht wird, dass Addai nicht in Edessa gestorben, sondern nach dem Orient abgereist ist und dort den Märtyrer-

---

առաքեաց զմեզ), wie im Syrischen ist: . . . ܘܐܙܠ ܗܘܐ; S. 27, 16 steht: Խոստովանին ամենայն ազգք . . . . յԱստուածն, im Syr.: ܘܡܘܕܝܢ ܥܡ̈ܡܐ ܟܠܗܘܢ ܐܝܩܪܐ, ܠܐܠܗܐ, also das Wort արարածք fehlt hier. S. 27, 3: Պատառեցաւ վարագոյր տաճարին muss man Հրէից hinzufügen, wie im syrischen Original steht; S. 40, 16: Ընդ այս երկուս կողմանս է ձեզ . . . . ճշմարտութիւն հաւատոցդ, hier müssen wir die Wörter պատերազմել զի երեւեսցի (oder զի ցուցանիցէք զ . . .) einschalten, wie im Syrischen steht. Endlich der Satz (Cur. 20, 6): ܚܘܒ ܠܗܘܢ ܗܘ ܕܐܢܬ ܣܡܟܐ ܡܫܡܠܝܘܬܗܘܢ fehlt im Armenischen (S. 40, 22) ganz und gar.

[1] Պատմութիւն (?) Եդեսացի, Թուղթ Աբգարու թագաւորի Հայոց, եւ քարոզութիւնք Ս. Թադէի առաքելոյ: Երուսաղէմ, 1868. Dieser Titel ist von dem Herausgeber fingirt. In den Handschriften aber stand: Թուղթ Աբգարու թագաւորի Եդեսեայ քաղաքի, որ է յասորի լեզու Ուռհայ, որդւոյ Մանովայ, also genau mit dem Titel der Pariser Handschrift (vgl. die Ausgabe von S. Lazaro, S. 1) übereinstimmend. Die Vergleichung dieser beiden Ausgaben hätte schon gezeigt, dass die meisten der Abweichungen und Lücken blosse Copierfehler sind.

[2] Diese Handschrift ist nämlich im Jahre 1737 in Jerusalem geschrieben. Die Protonike-Sage, welche in der Handschrift fehlte, ist etwas älter, indem sie einer im Jahre 1419 geschriebenen Homilien-Sammlung entnommen ist. Die beiden Handschriften gehören der Bibliothek des armenisch-gregorianischen Klosters des heil. Jacob in Jerusalem, N. 154 und 1. III, 289.

[3] Beispiele kleinerer Abweichungen sind nicht selten; wir erwähnen die folgenden: S. 22, 27: Գթութեամբ եւ ողորմութեամբ իւրով, im Syr. hingegen:

tod erlitten hat. Die Ursache dieser Veränderung habe ich bereits oben angegeben.[1]

Der syrische Text[2] berichtet, dass Addai, nachdem er die Kirche von Edessa und der Umgebung gegründet hatte, in eine Krankheit fiel und in Folge derselben starb oder wie der Syrer sich ausdrückt: ܐܬܟܪܗ ܗܘܐ ܡܪܥܐ. ܕܢܦܩ ܗܘܐ ܒܗ ܡܢ ܗܢܐ ܥܠܡܐ ܗܢܐ. Gerade hier beginnt der Armenier zu verändern; er hat diese Stelle so übersetzt:[3] *Եւ յետ այսր ամենայնի կամեցաւ Ադդէ առաքեալ (գնալ) ի կողմանս արեւելից* etc., d. h. ‚Nach allem diesem wollte der Apostel Addai nach den Gegenden des Morgenlandes abreisen'. Der Uebersetzer hat hier noch einige Zeilen hinzugefügt[4] und den darauffolgenden Satz etwas modificirt.[5] Die beiden Texte laufen nachher ganz übereinstimmend fort, aber schon am Ende ist wieder eine bedeutende Veränderung vorgenommen. Der syrische Text berichtet,[6] Abgar war sehr betrübt, weil Addai nahe zu sterben war (ܡܢ ܡܛܠ ܗܘܐ ܟܐܒܗ ܡܟܪܗܘܢ ܕܡܐܬ ܗܘܐ), der Armenier konnte das nicht dulden, er hat daher so übersetzt:[7] *Տրտմեալ էին ամենեքին յաղագս մեկնելոյ նորա եւ գնալոյ ի նոցանէ,*

ܡܫܝܚܐ ܕܡܫܬܘܕܥܐ ܒܟܠ ܐܬܪ; S. 23, 1: *Յայտնեցէ մեզ, եթէ կատարած աշխարհի լինի (եւ) յարութիւն*, während *ի կատարածի* heissen musste und ohne *եւ* wie das Original bietet; S. 26, 32: *Արարիչ արարածոց*, Syr.: ܐܠܗܐ ܡܪܘܡܐ; S. 32, 2: *Ուսանել եւ խրատել ի նմանէ, զի* .... ist etwas verändert worden; S. 33, 15: *Եղիջիք փոյթք ի մկրտել* ist eine kurze Uebersetzung des Textes, welcher bietet: ܘܗܢܘܢ ܕܝܠܗܘܢ ܡܫܡܠܝܢ ܒܟܠܗ ܘܦܩܘܕܐ ܕܡܫܬܥܕܪܢܘܬܐ, und auch im Armenischen wäre es besser, zu übersetzen: *Եւ եղիջիք փոյթք ի տալ զկնիք մկրտութեան*, was auch ein echt armenischer Ausdruck ist; S. 33, 28: *Պայծառ յաղօթս եւ ի պաշտօն*, weil hier im syrischen Texte ܘܐܬܐ ܠܒܝܬ ܟܢܘܫܬܐ ܕܡܫܬܡܥܢܘܬܐ . . . steht, so musste es im armenischen Texte *Պայծառ յաղօթս պաշտամանս* heissen; S. 40, 9: *Չարաչար կորուսանէ զխաշն իւր* ist eine eigenthümliche Uebersetzung des Satzes ܒܝܫ ܒܝܫ ܩܝܡܐ ܡܪܥܝܬܗ ܠܘܬܗ, den Cureton (Uebers. p. 19, 28) übersetzt: badly, badly stands his flock with respect to him.

[1] Oben, II, §. 2.

[2] A. Cureton, *Anc. syr. doc.* Text, S. 18, 14.

[3] S. 38, 8.

[4] S. 38, 9—12.

[5] S. 38, 12—15. Im Armenischen steht hier *եպիսկոպոսութիւն*, im Syrischen aber heisst es ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܘܩܫܝܫܘܬܐ.

[6] Cureton, Text, S. 20, 16.

[7] S. 45, 4.

d. h. ‚sie waren alle betrübt, weil er (Addai) abreiste und von ihnen wegging‘. Gleich darauf berichtet der Syrer, Abgar habe dem Addai kostbare Kleider zugeschickt, damit er mit diesen ‚begraben‘ werde;[1] Addai aber habe geantwortet:[2] ‚Ich nahm nichts in meinem Leben von dir, auch jetzt, da ich sterbe, nehme ich nichts von dir‘. Der ganze Satz war dem armenischen Uebersetzer nicht angenehm; er musste ihn verändern. In der That hat er den ersten Satz dadurch unschädlich gemacht, dass er die Wörter: ܕܢܬܩܒܪ ܗܘܐ ܒܗܘܢ ganz ausstrich; den zweiten Satztheil hingegen veränderte er also:[3] *Ոչ ի գալստեանն իմում առ քեզ առի ինչ ի քէն*, d. h. ‚ich habe bei meiner Ankunft (als ich zu dir kam), nichts von dir genommen‘. Die Worte: ܐܦܠܐ ܗܫܐ ܒܡܘܬܝ ܫܩܠ ܐܢܐ ܡܢܟ ܡܕܡ musste er wieder ausstreichen.

Bald darauf, schreibt der Syrer,[4] schied er (Addai) aus der Welt, (ܢܦܩ ܗܘܐ ܡܢ ܥܠܡܐ ܗܢܐ). Der Armenier aber musste hier etwas anderes vorbringen, er schrieb daher:[5] *Համբարձեալ զձեռս ի վեր, եկաց յաղօթս եւ օրհնեաց զնոսա։ Յետ ելեալ գնաց ընդ Արեւելս. եւ յղարկեցին զնա ամենայն բազմութիւն մարդկան*, d. h. ‚er hob seine Hände auf, betete und segnete sie. Dann machte er sich auf und reiste nach dem Orient ab und alle Bewohner (der Stadt) gaben ihm das Geleite‘. Der Syrer gibt hierauf den Sterbetag Addai's genau an;[6] auch der Armenier hat den Satz treulich übersetzt, freilich als Zeitangabe der Abreise Addai's. Die ganze darauffolgende Stelle[7] des Syrischen, in welcher das Begräbniss des Addai geschildert wird, ist natürlich ent-

---

[1] CURETON, Text, S. 20, 17: ܘܫܕܪ ܗܘܐ ܠܗ ܠܒܘܫܐ ܡܝܩܪܐ ܘܫܦܝܪܐ ܕܢܬܩܒܪ ܗܘܐ ܒܗܘܢ.

[2] CURETON, Text, S. 20, 18: . . . ܠܐ ܢܣܒܬ ܒܚܝܝ ܡܢܟ ܡܕܡ.

[3] S. 45, 7.

[4] CURETON, *Anc. syr. doc.* Text, S. 20, 24.

[5] S. 45, 16—18.

[6] CURETON, S. 20, 25, 26: ܐܫܬܢܝ ܗܘܐ ܕܝܢ ܗܘ ܫܠܝܚܐ ܒܚܡܫܐ ܒܫܒܐ ܒܐܪܒܥܣܪܐ ܒܐܝܪ, und *Arm. Lab.* S. 45, 20: *Յետ էր օրն հինգշաբաթի որ օր չորեքտասան էր մարերի ամսոյ։*

[7] S. 45, 21—46, 12.

stellt. Der Armenier hat auch einige Sätze eingeschaltet, die seiner Absicht förderlich waren.[1]

Diese Abweichungen waren absichtliche. Ich habe jedoch Spuren zu finden geglaubt, die auf eine Verschiedenheit des dem armenischen Uebersetzer vorliegenden syrischen Textes hinweisen können. Ich habe eine wichtige Abweichung der armenischen Uebersetzung in der Zeitangabe bereits oben angedeutet,[2] worin der armenische Text die richtigere Leseart als das jetzige syrische Original bietet. Eine andere Spur ist die folgende. In dem jetzigen syrischen Original lesen wir:[3] ܐܦ ܐܢܐ ܓܝܪ . . . ܡܢ ܦܢܝܐܣ ܐܬܪܐ ܡܢ ܐܝܟܐ ܕܢܦܩ ܡܪܕܝܬܗ ܕܝܘܪܕܢܢ, d. h. ‚auch ich bin aus Paneas, wo der Jordan entspringt'. In der armenischen Uebersetzung ist aber hier ein wesentlicher Unterschied zu finden; indem wir lesen:[4] *Սակայն եւ զիս որ տեսանէքդ՝ ի Սանիրայ եմ, ուստի եւ Յորդանան գետ ելանէ*, d. h. ‚Ich aber, den Ihr sehet, bin aus Sanir,[5] wo auch der Fluss Jordan entspringt'. Also hat der Armenier in seiner Vorlage nicht ܦܢܝܐܣ gelesen. Es fehlen andere abweichende Namensformen nicht.[6] Selbst im Texte finden sich solche Sätze, die schwerlich anders entstanden sein können, als dadurch, dass der Uebersetzer die betreffenden Stellen ganz anders als wir in seiner Vorlage gelesen

---

[1] So z. B. S. 46, 6: *Նա լալով մեծաւ եւ արտասուօք յուղարկեաց զնա* und S. 46, 11: *Նա նա ել գնաց ընդ արեւելս քարոզել զաւետարանն Քրիստոսի*, d. h. er ging nach dem Orient, um das Evangelium zu predigen. Eine letzte Veränderung hat er S. 49, 19 vorgenommen.

[2] Vgl. auch unten, §. 11.

[3] Cureton, *Anc. syr. doc.* Text, 8, 11.

[4] S. 21, 32.

[5] Alishan fügt hier (S. 21, Anm. 3) die Bemerkung hinzu: Sanir heisst jene Seite des Antilibanons, an deren Fusse Paneas steht und wo in der That eine Quelle des Flusses Jordan entspringt.

[6] Wir haben schon den Namen *Արտեդիաս* gesehen, wofür im Syrischen (Cureton, Text, S. 17, 23) ܐܪܣܛܘܒܘܠܘܣ gelesen wird. Cureton, Text 17, 26 lesen wir: ܘܡܢ ܐܪܝܘܣ ܐܝܟ ܗܘܐ ܒܬܝܩܘܢܬܐ, was von Cureton Thicuntha gelesen wird (vgl. Notes, S. 161), im Armenischen aber steht dafür *Ութիկոնթայ* (S. 37, 9) u. a. m. ܐܪܛܝܩܐ (Cur. 17, 27), was Cureton Artica liest, in Notes (S. 161) aber fügt hinzu: This, however, may be pronounced Ortyka, and be intended for Ortygia near Syracuse. Im Armenischen steht hier (S. 37, 11) *Արատիկէ*, was aber auch blos eine Verlesung sein kann.

hat. In dem syrischen Original finden wir z. B. den Satz:[1] ܐܠܐ ܥܡ ܥܡܐ ܕܬܫܡܫܬܐ. ܘܠܥܬܝܩܬܐ ܕܝܬܩܐ ܘܚܕܬܐ ܕܕܝܐܛܛܪܘܢ. Das hier verstümmelte Wort ܕܕܝܐܛܛܪܘܢ muss ܕܕܝܐܛܣܪܘܢ sein, wie auch in der That in der Ausgabe von G. PHILIPPS steht.[2] Die Erwähnung dieses Buches Tatian's in einer angeblich im ersten Jahrhunderte verfassten Schrift haben die Forscher als einen starken Beweis zur Feststellung der Entstehungszeit dieser Schrift benutzt.[3] Aber gerade hier hat der Armenier keine Erwähnung des Diatessarons gelesen, denn hier wird nur übersetzt:[4] *Եւ լի էին ի հնոց կտակարանաց եւ ի նորոց գրոց*, d. h. sie waren erfüllt von dem alten Testamente und von den neuen Büchern[5] (das ist: von den Büchern des neuen Testamentes). Damit aber, wenn übrigens die Lesart sich bewährt, ist die ganze Beweisführung TIXERONT's und der anderen in Betreff dieser Stelle ganz hinfällig. Wir können demnach als sicher bewiesen annehmen, dass jener Text, welcher dem armenischen Uebersetzer vorlag, hier und da von dem jetzigen syrischen Texte abwich.

10. Der Einfluss des Syrischen auf die armenische Sprache dieser Uebersetzung kommt immer zum Vorschein. Dieser Einfluss ist jedoch nicht so stark wie in manchen anderen Uebersetzungen, in denen häufig solche Sätze vorkommen, die kaum das Gepräge eines armenischen Satzes und der armenischen Construction an sich tragen, so dass selbst ein Armenier nicht leicht den richtigen Sinn der Worte herausfinden kann, wenn er nicht mit diesen Werken näher vertraut ist.

Schlagende Beispiele dieses Einflusses mangeln in dieser Uebersetzung nicht. Der Armenier schreibt[6] z. B.: *ի մղավաշէից* = ܡܢ ...

---

[1] CURETON, *Anc. syr. doc.* Text, S. 15, 24. Uebers. S. 15, 27—28.

[2] Text, S. 36, 15.

[3] Vgl. TIXERONT, S. 130—133.

[4] S. 33, 27—29. Die Jerus. Ausg. bietet: *շինէին*, d. h. sie wurden erbaut, etc.

[5] Die französische Uebersetzung dieser Stelle lautet (S. 41): ils avaient reçu quelques notions de l'ancien et du nouveau testament, was eben nicht unrichtig ist. ZAHN (*Diatess.* S. 94, Anm. 1) bemerkt hier: ‚Die armenische Uebersetzung (dieser Stelle) bedarf kaum der Erwähnung', ob mit Recht auch für die Textkritik der *Lehre des Addai*, das weiss ich nicht. Das mag allerdings für die Untersuchung des Diatessarons Geltung haben.

[6] S. 33, 8.

ܡܟܡܫܐ.[1] Der Uebersetzer hat entweder den Sinn dieses Wortes nicht verstanden, oder aber einen entsprechenden armenischen Ausdruck nicht gefunden[2] und folglich den syrischen Ausdruck in reiner Umschreibung aufgenommen. Der Satz:[3] *Արեգակն զի խաւարեցաւ տեսէք դուք* ist die nicht wörtliche Uebersetzung des Originals, obwohl er ganz fremd lautet, wohl aber die Sätze: *Յորոց վերայ չլինի ողորմութիւն*[4] und *Հրեայքն որ խաչեցին զնա՝ կամեցայ երթալ զօրօք իմովք եւ սատակել զնոսա;*[5] *Հրամայեաց . . . այն՝ որ ամենայն արարածք իմացան եւ չարչարեցան ի խաչելութեան նորա;*[6] *Զայդ իրս զերեսին՝ զոր կամի տիկնութիւնդ քո տեսանել; ընդ իշխանութեամբ Հրէից է.*[7] u. s. w.

Einige dieser Sätze sind schon, wenn man streng nach den Gesetzen der armenischen Sprache urtheilt, gesetzwidrig; sie bieten z. B. das Subject im Accusativ, u. dgl.

Der Uebersetzer hat in anderen Fällen so sclavisch Wort für Wort übersetzt, dass wir selbst die Regel der syrischen Syntax und die gewöhnlichen Ausdrucksweisen und Constructionen der syrischen Sprache, die Anordnung der einzelnen Glieder des Satzes u. s. w. auch auf das Armenische angewendet sehen. Ich erwähne z. B. den folgenden Satz:[8] *Զոր օրինակ Հողագործն՝ յորժամ ձեռն արկանէ զմաճով՝ եթէ դառնայ յետս, ոչ ուղիղ երթան ակօսք առաջի նորա* — das klingt nicht armenisch, sondern semitisch!

An einigen Stellen hat der Uebersetzer Uebersetzungsfehler sich zu Schulden kommen lassen. Der Armenier schreibt nämlich:[9] *Բայց Աբգար թագաւոր քանզի ոչ կարաց անցանել ընդ Հռոմոց տուն,*

---

[1] Cureton, *Anc. syr. doc.* Text, S. 15, 8.

[2] Der jetzt gewöhnlich gebrauchte Ausdruck *կենդանանկերպ* ist in den classischen Schriften noch nicht belegt.

[3] S. 21, 17.

[4] S. 33, 5.

[5] S. 8, 14.

[6] S. 10, 19.

[7] S. 13, 18. — Auch der Ausdruck (34, 18): *Ամք երկիր պագանէին կրակի եւ պատուէին զջուրս,* setzt die Wörter ܡܝܩܪܝܢ ܠܡ̈ܝܐ voraus.

[8] S. 42, 21.

[9] S. 35, 7, 8.

d. h. Weil aber der König Abgar nicht durch das Haus der Römer durchziehen konnte. Es ist augenscheinlich, dass hier տուն (= Haus) nicht passt. Es ist auch in der That eine unglückselige Uebersetzung. Denn der Text hat hier die Lesart:[1] ܐܒܓܪ ܕܝܢ ܡܠܟܐ ܡܛܠ ܕܠܐ ܐܫܟܚ ܗܘܐ ܕܢܥܒܪ ܠܒܝܬ ܪ̈ܗܘܡܝܐ. Der Armenier hat darin das ܠܒܝܬ nicht passend übersetzt. Er meinte das Wort mit տուն (= Haus) wiederzugeben, aber gerade hier musste er mit աշխարհ oder երկիր übersetzen. So übersetzt er:[2] Շաւիդա եւ Աբեդնեբու գլխաւորք քաղաքիս anstatt քրմապետք քաղաքիս, wie im Syrischen ܪ̈ܫܐ ܕܟܘܡܪ̈ܐ ܕܡܕܝܢܬܐ. In derselben Seite:[3] Իբրեւ զբագինն մեծ որ ի մէջ քաղաքին; gerade das Gegentheil lehrt der syrische Text:[4] ܠܒܪ ܡܢ ܥܠܬܐ ܪܒܬܐ ܕܡܨܥܬ ܡܕܝܢܬܐ, also auch im Armenischen musste es բաց ի բագնոյն մեծէ . . . . . heissen. Der Armenier schreibt:[5] Գլուխք ամենայն արանց եւ կանանց, d. h. ‚die Vorsteher aller Männer und Frauen‘, während der syrische Text hat:[6] ܩܝܡܐ ܕܝܢ ܟܠܗ ܕܓܒܪ̈ܐ ܘܕܢܫ̈ܐ, was Cureton übersetzt:[7] The whole state of the men and the women. Hier ist offenbar von der Geistlichkeit die Rede und der Armenier musste das Wort ܩܝܡܐ mit ուխտ übersetzen.

Wir lesen in dem armenischen Texte folgenden Satz:[8] Նայց դուք էք մեղադրելի՝ յորում ճշմարտութիւն ծածկեալ է; dieser Satz ist sinnlos; er ist dadurch entstanden, dass der Armenier anstatt eines

---

[1] Cureton, *Anc. syr. doc.* Text, S. 16, 17. Cureton übersetzt die betreffende Stelle: But Abgar the King, because he was not able to pass over into the country belonging to the Romains.

[2] S. 31, 23. Dieser Satz ist vielmehr fehlerhaft. Denn in der Ausgabe von Jerusalem lautet derselbe (S. 35, 1): գլխաւոր քրմապետք. Der Abschreiber hat also das Wort քրմապետք ausgelassen und ein ք-Suffix am Ende des Wortes գլխաւոր hinzugefügt, so dass գլխաւոր, was ein Adjectiv war, ein Substantiv wurde.

[3] S. 31, 28.

[4] Cur. 14, 9.

[5] S. 47, 13.

[6] Cur. 21, 24.

[7] Cureton, Uebers. 21, 28. — Eben diesen Fehler hat auch G. Phillips sich zu Schulden kommen lassen. (Vgl. Bickell, *Zeitschr. für kath. Theol.* 1877, S. 304, Anm. 1.) Die arm. Uebersetzung bietet ferner (S. 39, 30): առնել հատուցումն, was առնել յարութիւն sein muss, da im Syrischen ܠܡܥܒܕ ܠܩܝܡܬܐ steht.

[8] S. 26, 17.

Substantivs einen ganzen Satz paraphrastisch niedergeschrieben hat, da der Text hier[1] bietet: ܒܡܫܝܚܐ ܕܡܢ ܕܬܘܕܝܬܐ ܗܘ ܡܠܬܐ ܕܡܫܡܫ ܗܘ. Hier muss es Այլ ձեր է մեղադրութիւն՝ յորում ճշմարտութիւն ծածկեալ է heissen. Wenn wir auch գոհացեալ ձեր զնմանէ lesen in einer Stelle,[2] wo ܗܘ ܕܫܡܝܐ ܗܘ ܐܘܕܝܬܘܢ steht, so ist damit bewiesen, dass der Armenier das Wort ܐܘܕܝ (bekennen, 2. preisen), das hier offenbar bekennen bedeutet, in der zweiten Bedeutung verstanden hat. Eine nicht ganz genaue Uebersetzung ist ferner:[3] Աստանկեաց զգլխաւորսն ի Հրէից, weil im Syrischen ܫܪܝ ܡܠܟܐ ܗܘܐ ܥܠ ܪܫܐ ܕܝܗܘܕܝܐ steht u. s. w.

Noch andere Fehler finden wir in der armenischen Ausgabe dieser Schrift, die aber vielleicht nicht auch in dem ursprünglichen armenischen Texte standen, sondern erst durch die Unaufmerksamkeit der Abschreiber sich eingeschlichen haben. So ist z. B. der Satz:[4] Որպէս են աւուրք թագաւորաց, d. h. ‚wie es sind Tage der Könige', hier vollkommen sinnlos. Weil nun hier das syrische Original[5] hat: ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܢܡܘܣܐ ܠܡܠܟܐ, so ist offenbar, dass der Uebersetzer որպէս են աւրէնք թագաւորաց geschrieben hat und nicht աւուրք. Es ist ferner ganz sinnlos, was wir lesen:[6] Ուրախ լինել ընդ գրեալսն, d. h. ‚freuen sich über die geschriebenen'. Das passt hier nicht, wo im Texte[7] ܚܕܝܢ ܐܠܝܢ ܕܡܫܬܟܚܝܢ steht. Es stand also auch im Armenischen früher nicht գրեալս sondern գտեալս; der Abschreiber hat ր und տ verwechselt.[8] Ein ganz entstellter Satz ist der folgende:[9] Եւ թողուն զձեզ մեղքն մոլորութեան որ ծածկեալ ունին զմիտս ձեր, d. h. die Sünden

[1] Cureton, *Anc. syr. doc.* Text, S. 9, 11.

[2] *Arm. Lab.* S. 27, 20.

[3] *Arm.* S. 37, 18.

[4] S. 51, 2.

[5] Cureton, Text, S. 23, 16.

[6] *Arm.* S. 40, 5.

[7] Cureton, Text, S. 19, 21.

[8] Eine solche Verwechselung ist auch das folgende (S. 33, 19): *ամենայն ոք տեսանէ զձեզ* anstatt *ամենայն որ տեսանէ զձեզ*, ebenso (S. 51, 5) *որ միանգամ լինի առաջի նոցա*, wo es heissen muss: *որ միանգամ խօսեցեալ* (oder *խօսք*) *լինի առաջի նոցա* u. s. w.

[9] S. 26, 19.

des Irrthumes verlassen Euch nicht, die Eueren Verstand bedeckt haben. Vergleichen wir aber diesen Satz mit dem syrischen Original,[1] so erhellt, dass *մեղք* ein Abschreibfehler ist und man *մէգ* (= Nebel) schreiben muss. Weil aber *մեղք* nur im Plural gebraucht wird, so hat man die beiden ursprünglich im Singular stehenden Verba (*թողու* und *ունի*) im Plural gesetzt (*թողուն* und *ունին*); ursprünglich hiess also diese Stelle: *ոչ թողու (զ)ձեզ մէգն մոլորութեան* etc. Ein Druckfehler ist aber:[2] *ի պաշտամանց . . . մի եւս լիցի ձեզ վաստակ, այլ զի Տէր է* etc.; das Wort *այլ* ist hier von dem Herausgeber als Bindewort angesehen und daher mit Comma von *վաստակ* getrennt; hier aber ist *այլ* ein Adjectiv zu *վաստակ*.

Im Allgemeinen aber übersetzt der Armenier sehr schön, und hat in dieser Uebersetzung viele eigenthümliche Wörter und schöne Ausdrucksweisen gebraucht, die in den anderen armenischen Classikern noch nicht belegt sind.[3]

Diese Schrift ist einer besonderen sprachlichen Untersuchung werth, zumal weil sie zu den erhabensten Dokumenten der armenischen Sprache gehört, in denen das Armenische zu einer Reinheit, Höhe und Blüthe erhoben ist, wohin keiner der späteren Schriftsteller gelangen konnte. Diese Uebersetzung gehört in die dritte Classe der classischen Schriften der armenischen Sprache, wohin auch die Uebersetzungen der Werke Ephräm's, der Abhandlungen des Aphraates und der Kirchengeschichte des Eusebius gehören.

11. Die beiden Ausgaben des armenischen Textes gehen an vielen Stellen auseinander. Merkwürdig ist vor allem, dass die Handschrift von Jerusalem am Anfange des Buches bietet: ‚Im Jahre 343 der Aera der Griechen', also stimmt sie genau mit der Lesart des jetzigen syrischen Textes überein, die Pariser Handschrift hingegen hat die Lesart: Im Jahre 340 der Herrschaft der Griechen. Dass

---

[1] CURETON, Text, S. 9, 13.

[2] S. 33, 12.

[3] Ich erwähne nur einige Beispiele. S. 31, 26: *գլխէին զբազինս*, obwohl in der Ausgabe von Jerusalem nicht *գլխէին*, sondern *խլէին* steht. S. 24, 9: *Ան պատրիկք ի ծագել արուսեկին*. S. 40, 6: *դնել կաղանդս բեկելոց* u. s. w.

diese letzte Lesart die richtigere ist, haben wir oben gezeigt. Die zweite Abweichung ist, dass die Protonike-Sage in der Handschrift von Jerusalem gänzlich fehlt. Das bedeutet aber nichts. Der Abschreiber hat die Stelle als überflüssig ausgelassen.[1]

Eine andere Abweichung ist, dass der Name Ադէ in dieser Ausgabe immer Ադդէ geschrieben ist, was freilich richtiger sein kann, obwohl auch Ադէ regelrecht nach den Gesetzen der armenischen Sprache, welche die Doppelconsonanten so viel als möglich vermeidet, gebildet ist. Endlich hat sich der in der einheimischen Sage gewöhnliche Name Թադէոս anstatt Ադէ in den Text eingeschlichen.[2] Das Alles beweist zur Genüge, dass die Pariser Handschrift verhältnissmässig besser ist, als die des Klosters des heil. Jakob.[3] Die Vergleichung beider Ausgaben bestätigt dieses Urtheil. Ueberdies findet man eine Reihe von Lücken, die aber in der Pariser Handschrift nicht vorhanden sind.[4]

---

[1] So hat schon der Herausgeber (Vorwort, S. 10—11) richtig bemerkt. Der Abschreiber hat nämlich den Anfang und den Schluss der Sage abgeschrieben. Nachdem er den Satz: ‚Nun berichte ich Euch die Ereignisse, welche den Menschen widerfuhren, die geglaubt haben, wie auch ihr, dass Christus der Sohn des lebendigen Gottes ist', abgeschrieben hatte, lässt er die Sage aus (also berichtet er nichts) und fügt allsogleich den Schluss hinzu.

[2] S. 53, 22: Խոստացաւ զայս ամենայն սուրբ առաքեալն Թադէոս։

[3] Die Pariser Handschrift stammt, wie gesagt, aus dem xii. Jahrhundert, die Handschrift von Jerusalem aber ist ganz jung; sie ist im Jahre 1737 in Jerusalem abgeschrieben worden.

[4] Ausg. von Jer. S. 17, 16 steht der Satz: Նմա խնամատութիւն եւ զօրութիւն . . . . փառաւորի Որդի մարդոյ; viele Wörter fehlen hier (an der mit Punkten bezeichneten Stelle), die aber in der Ausgabe von Venedig stehen (S. 20, 17), nämlich եւ իշխանութիւն Աստուծոյ էր. որպէս եւ ինքն իսկ վկայեաց մեզ. Ահա այսուհետեւ . . . — S. 26, 19 fehlen die Wörter: ի սկզբանէ եւ յաւիտենից։ Vgl. Ven. S. 26, 26. -- S. 29, 19 fehlt der Satz: Եւ ահա եղանէ նմա գոհութիւն ի չորից կողմանց երկրի։ Vgl. Ven. S. 28, 19 und Cureton, Text, S. 11, 8. — S. 52, 3 fehlt wieder ein ganzer Satz, vgl. Ven. S. 44, 9. — S. 58, 11 sind die Namen զՓլոտ եւ զԱբշղամայ ausgelassen, vgl. Ven. S. 49, 10 und Cureton, Text, S. 23, 1. — So auch S. 58, 24 fehlen die Wörter յԱնտիոք քաղաքէ։ Vgl. Ven. S. 50, 2. Cur. 23, 10. Endlich S. 59, 23 ist առանց արհամարհանաց ausgelassen worden.

In den anderen Abweichungen sind die meisten der Lesarten der Pariser Handschrift die richtigeren.[1] Damit will ich aber nicht behaupten, dass die Handschrift des Klosters des heil. Jakob gar keine Bedeutung hat. Denn hie und da bietet sie solche Lesarten, die richtiger sind als die der Pariser Handschrift. So bietet z. B. der syrische Text den Satz:[2] ܐܦܠܐ ܗܘܐ ܠܘܝ (CURETON liest: ܐܘܠܝ) ܠܢܦܫܗܘܢ ܘܠܐ ܡܩܒܠܝܢ ܗܘܘ (PHILLIPS, ܘ̈ܝܐ). PHILLIPS übersetzt diese Stelle so: also they would not have brought down woes upon themselves, aber noch richtiger CURETON: Nor would they have divulged the affliction of their soul in crying Woe! Die Venediger Ausgabe stimmt hier mit der Uebersetzung von PHILLIPS überein,[3] die Jerusalemer Handschrift hingegen liest richtiger:[4] *եւ ոչ ի վերայ անձանց վայ կարդային*. Ein ganzer Satz, der in der Venediger Ausgabe fehlt,[5] findet sich in der Jerusalemer Ausgabe:[6] *Վասնզի շատ է նոցա տանջանք չար աղքատութեան իւրեանց*: Einige der anderen Abweichungen habe ich oben angedeutet.[7]

---

[1] So hat die Ausg. von Jerus. (S. 27, 22) einen Zusatz *եւ եղեն քրիստոնեայք*, etc. Das Wort *քրիստոնեայք* steht in der Venediger Ausgabe nicht, auch nicht im syrischen Texte (S. 10, 9). — S. 37, 13 lesen wir *գուշէ հայիցի ի ձեզ անուն այնր որ երաց զկոյրս*, was aber sinnlos ist. Hier muss nicht *հայիցի*, sondern *հայհոյիցի* gelesen werden, wie dies in der Ven. Ausg. (S. 33, 18), und auch im Texte (15, 16) steht, der liest ܕܢܬܓܕܦ ܥܠ ܫܡܗ ܗܘ ܕܦܬܚ. — S. 38, 14 wird gesagt *յիշխանութենէ հռոմոց գային*, d. h. sie kamen aus dem Herrschaftsgebiete der Römer. Aber gerade das Gegentheil will Labubna behaupten, welcher schreibt (S. 16, 4): ܠܘܩܒܠ ܫܘܠܛܢܗ̈ܘܢ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܗܘܘ, also die Lesart der Ven. Ausg., die *յիշխանութիւն*, etc. bietet (S. 34, 11), ist richtiger. — S. 47, 24: *չարաչար մահու դիպի* ist nicht so ganz gut; besser armenisch ist *չարաչար մեռցի*, wie wir in der Ven. Ausg. (S. 41, 21) lesen, so auch (S. 59, 17) *ձեռնարկելով* ist im Classisch-Armenischen in der Bedeutung ‚unterzeichnen' nicht belegt, wohl aber *ձեռն արկանելով*, was die Ven. Ausgabe (S. 51, 10) bietet, u. s. w.

[2] CURETON, Text, S. 10, 5.

[3] S. 27, 8.

[4] S. 27, 17.

[5] S. 40, 22.

[6] S. 46, 6.

[7] CURETON, Text, S. 11, 2 liest: ܐܬܢܨܝ ܥܠܝ ܘܐܬܟܬܒ ܥܠܝ ܘܐܬܚܫܒ ܥܠܝ. Die Ven. Ausgabe aber bietet nur (S. 28, 10) *առնեմք եւ ուսուցանեմք*; hier fehlt also ein dem Satze ܘܐܬܚܫܒ ܥܠܝ entsprechendes Aequivalent. Das fehlt aber in

Der Herausgeber hat die Protonike-Sage aus einer anderen Handschrift genommen und als Anhang drucken lassen. Der Wortlaut dieser Sage stimmt nicht mit der in der *Lehre des Addai* stehenden Uebersetzung derselben überein, sondern nur mit jener Uebersetzung, die Alishan als Anhang veröffentlicht hat.[1] Die Uebereinstimmung ist aber nicht überall wörtlich. Keine dieser beiden Uebersetzungen stimmt mit einer der dreien, die E. Nestle veröffentlicht hat.[2]

---

der Jerus. Ausg. nicht, welche hinzufügt (S. 29, 6) *եւ ցուցանեմք*. Ein Einfluss der einheimischen Literatur ist es hingegen, wenn wir in der Jerusalemer Handschrift den Namen Խոսրոն mit Խոսրով verwechselt finden. Vgl. S. 15, 16.

[1] S. 62—68.

[2] Eb. Nestle, *Syrische Grammatik mit Literatur, Chrestomathie und Glossar.* (*Porta linguarum orientalium,* Pars v.), 2. Aufl., Berlin 1888. Chrestom. S. 108—131: 1) e cod. paris. 234. 2) e cod. Mus. Brit. Add. 14, 644. 3) e cod. Vat. syr. 148 (a. Chr. 1267).

Notes on Śrâddhas and Ancestral Worship among the Indo-European Nations.

By

M. Winternitz.

Most of the points discussed in the subjoined article formed the subject of a paper read before the Oriental Congress at Vienna in 1886. Since Dr. CALLAND has meanwhile published his valuable paper on the same subject, I now arrange my own notes with reference to Dr. CALLAND's paper. The Gṛihyasûtras of Âpastamba and Hiraṇyakeśin, the latter just published in a careful edition by Dr. KIRSTE, and the unpublished Gṛihyasûtras of Bhâradvâja — a copy made in the Vienna Oriental Institute from the Bundî MS. was kindly placed at my disposal by Prof. BÜHLER — and Baudhâyana (No. 33 BÜHLER *Sanskr. MSS. Ind. Off. Library*) have furnished me with new materials, especially for the Ashṭakâ rites.

I.

Dr. CALLAND, in his elaborate essay on the Worship of the Dead among some of the Indo-European Nations,[1] has treated very fully of the ancestral cult among the Hindus (pp. 1—47) and Iranians (pp. 48—68), to which is added a short account of the ancestral worship among the Greeks and Romans (pp. 69—77). In conclusion (pp. 78—80) the author gives a *resumé* of those ancestral rites which may be ascribed to the primitive Aryans. The main part of the essay is devoted to the Śrâddhas.

[1] *Ueber Totenverehrung bei einigen der Indo-Germanischen Völker*. Von Dr. W. CALLAND. Veröffentlicht durch die königliche Akademie der Wissenschaften zu Amsterdam. Amsterdam (JOHANNES MÜLLER) 1888. 4°.

The Śrâddhas, or rites performed in honour of the Manes, play such an important part in the religious and social life of the Hindus that we need not wonder at the enormous mass of Indian literature which is concerned with these ceremonies. Every attempt, therefore, at sifting the materials scattered over ever so many ritualistic works, law-books, Purâṇas, and special treatises on the Śrâddhas, and bringing light into the chaos of numerous ceremonies performed on various occasions, will be welcome to every student of Hindu life.

Dr. Calland has collected all the materials about the Śrâddhas accessible in the Gṛihyasûtras of Âśvalâyana, Śâṅkhâyana, Gobhila and Pâraskara, in the Dharmasûtras and Dharmaśâstras; he has made ample use of the Śrâddhakalpa and the Śrâddhaviveka, and has besides availed himself of the Vishṇu-purâṇa and Mârkaṇḍeya-purâṇa. Occasionally he refers also to the Epic literature, in order to give instances of Śrâddhas as they were practically performed. It is, however, to be regretted that he has made little use of Kamalâkara's chapter on the Śrâddhas in the Nirṇayasindhu, and has not at all availed himself of Hemâdri's great work on Śrâddhas.[1] Prof. Jolly's paper, *Das Dharmasûtra des Vishṇu und das Kâṭhakagṛihyasûtra*,[2] a considerable part of which is devoted to the Śrâddhas, ought also to have been referred to.

Dr. Calland distinguishes, first of all, between Piṇḍapitṛiyajña and Śrâddha, thus excluding the Piṇḍapitṛiyajña from the term 'Śrâddha'. That the former is a Śrauta, the latter a Gṛihya ceremony, would not justify such a distinction; the Piṇḍapitṛiyajña might still be a 'Śrâddha' performed with three fires, just as a *homa* can be either a *śrautakarman* or a *gṛihyakarman*. We find, however, that the Śrâddhas always consist of two parts, a feast given to the Brahmans and offerings to the Manes, while the Piṇḍapitṛiyajña consists in offerings to the Manes only. On the other hand, Gobhila certainly

[1] *Chaturvargachintâmaṇau Pariśeshakhaṇḍe Śrâddhakalpaḥ*. Calcutta, Bibliotheca Indica.

[2] *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie d. Wiss. Phil.-hist. Cl.* Bd. II. 1. 1879, pp. 22 sqq., pp. 42 to 68 on Śrâddhas.

refers to the Piṇḍapitṛiyajña as a Śrâddha, when he says (*Gṛihy.* IV, 4, 1 seq.): *anvashṭakyasthâlîpâkena piṇḍapitṛiyajño vyâkhyâtaḥ | amâvasyâyâṁ tac chrâddham,* 'By the Anvashṭakya-pancake offering the Piṇḍapitṛiyajña is explained; this Śrâddha takes place on the new-moon day'. Tarkâlaṁkâra says: *tat piṇḍapitṛiyajñâkhyaṁ śrâddham amâvasyâyâm iti sûtraśeshaḥ.* Frequently the Piṇḍapitṛiyajña is referred to in the Gṛihyasûtras, when describing a Śrâddha, by *piṇḍapitṛiyajñavat* etc., e. g. *Pâr.* III, 3, 10. *Âśv.* II, 5, 3. *Śâṅkh.* III, 13, 7.[1]

The Śrâddhas, as described in the Gṛihyasûtras, Dharmasûtras and Dharmáśâstras, have been classified by Dr. CALLAND in the following manner: a) Śrâddhas for deceased relatives, I. Nityaśrâddha, II. Pârvaṇaśrâddha; b) Śrâddhas for a single deceased person, III. Ekoddishṭaśrâddha, IV. Sapiṇḍîkaraṇa; c) Śrâddhas performed on special occasions and with special aims in view; V. Âbhyudayika-śrâddha, VI. Kâmyaśrâddhas etc. This is neither an exhaustive nor a very practical classification. Why, e. g. are the Śrâddhas for a single deceased person inserted between the two classes of Śrâddhas that are celebrated for the Manes in general? And why is the Pârvaṇaśrâddha taken into the classification, while the Ashṭakâs, Anvashṭakâs etc. are excluded from it? The Pârvaṇaśrâddha itself might find its place under c) as well as under a). Again, the Ekoddishṭaśrâddha and the Sapiṇḍîkaraṇa are only two of a whole set of Śrâddhas, and there is no reason to exclude them from the classification.

Dr. CALLAND is, therefore, obliged to add to his 'six kinds of Śrâddhas' another six 'varieties', Goshṭhîśrâddha, Śuddhiśrâddha, Karmâṅgaśrâddha, Daivaśrâddha, Yâtrâśrâddha, Pushṭiśrâddha, and to treat separately of the Ashṭakâs, Anvashṭakâs, the Mâdhyâvarsha-śrâddha and the Śrâddhas celebrated in spring and autumn (when rice and barley grow ripe). And a good many more varieties would have to be added from Hemâdri's work.

Out of the eight chapters of Gobhila's Śrâddhakalpa, Dr. CALLAND has translated the four chapters treating of the Pârvaṇa-

[1] See also MAX MÜLLER, *India, what can it teach us?* p. 240.

śrâddha, the Ekoddishṭa, Sapiṇḍîkaraṇa, and the Âbhyudayika Śrâddha. Only a few mistranslations need be pointed out here. Śrâddhakalpa I, 22 Dr. C. translates: *„(Alle Handlungen vom) Śrâddha an die Viśve Devâs müssen (denen vom Śrâddha an die Pitaras) vorangehen.“* This translation does not hit the exact meaning of the sûtra, *daivapûrvaṁ śrâddhaṁ kurvîta,* which is, that in a Śrâddha every act of worship to the Manes must be preceded by the corresponding act for the Viśve Devâs. — Śr. k. I, 23, and again IV, 3 Dr. C. translates *upacâra* by *‚Das Hintreten‘* instead of *‚Das Verfahren‘* (the rite). — Śr. k. II, 32 *akshatân* is left untranslated. — Śr. k. IV, 4 Dr. C. translates *ṛijavo darbhâḥ* by *„Die Kuśahalme sind recht“* instead of *„sind gerade“*. *Ṛijavaḥ,* straight, is used as the opposite of *dviguṇa* (Śr. k. I, 24), which the Commentator rightly renders by *dviguṇabhugna.*

I have nothing to add to Dr. Calland's excellent treatment of the Nityaśrâddha, Ekoddishṭa and Sapiṇḍîkaraṇa and Âbhyudayika. I may, however, be allowed to add a few notes on the Pârvaṇaśrâddha and the Ashṭakâs, notes which rest chiefly on the Gṛihyasûtras of Baudhâyana, Bhâradvâja, Âpastamba and Hiraṇyakeśin.

Instead of Pârvaṇaśrâddha or New-moon Śrâddha it would perhaps be advisable to use the term Mâsikaśrâddha or Monthly Śrâddha, unless we have to distinguish two Śrâddhas, one to be performed on the new-moon day, and another on any day of the second half of the month. Such a distinction seems necessary for the Âśvalâyana Gṛihyasûtra. Âśv. II, 5, 10 says, a celebration like the Anvashṭakya is to be offered to the Manes every month on a day with an uneven number. But, he mentions IV, 7, 1, the Pârvaṇaśrâddha together with the Kâmya-, Âbhyudayika and Ekoddishṭa Śrâddhas. Śâṅkh. IV, 1, 1 simply states that a Śrâddha is to be given every month. Gobh. IV, 4, 1, Vishṇu 76, 1, Manu III, 123 seq. teach the New-moon Śrâddha. Śrâddhakalpa I, 2—4, Gautama XV, 2—4 speak of three alternatives; a Śrâddha, they say, may be performed on the new-moon day, or on a day of the second half of the month after the fourth day, or on any day of the second half of the month.

Vâsishṭha IV, 16 prescribes a Śrâddha on any day of the second half of the month after the fourth. Baudhâyana, Bhâradvâja, and Âpastamba use the term mâsiśrâddha, Hiraṇyakeśin mâsika for this Śrâddha. According to Baudhâyana II, 17 (end of the chapter) and Âpastamba 21, 1 — referring by *yathopadeśam* to Dharmas. II, 16, 4 seqq. — the Mâsiśrâddha is celebrated on any day in the second half of the month; according to Bhâradvâja II, 12 and Hiraṇyakeśin II, 10, 1 on the new-moon day or on the uneven days of the second half of the month. While Baudhâyana[1] simply states that the Mâsiśrâddha follows the rite of the Ashṭakâśrâddha, Bhâradvâja, Âpastamba and Hiraṇyakeśin treat the Mâsiśrâddha before the Ashṭakâ festivals. The fullest description is given by Hiraṇyakeśin. The chief ceremonies are, according to Hir. II, 10—13 the following:

a) Brahmans are invited;

b) He offers a burnt-oblation with the Darvî-spoon;

c) He calls the ancestors up *(âvâhayati)*;

d) He makes a water libation;

e) He offers burnt-oblations of ghee to the Fathers;

f) He sacrifices part of the food in the fire;

g) He feeds the Brahmans;

h) He respectfully dismisses the Brahmans;

i) Three water libations are made and the Fathers called up to bathe;

j) Cakes *(piṇḍas)* are offered to the Fathers, each cake followed by offerings of unguents, collyrium and clothes;[2]

---

[1] Cf. *Gobhila* IV, 4, 1. 2.

[2] These 'clothes' consist of threads of wool torn off one's own clothes, if the sacrificer is young. If he is old, he cuts the hair off his head. *Hir.* II, 12, 8. 9. Cf. *Âśv. Śraut.* II, 7, 6. Professor MONIER WILLIAMS describes the Piṇḍa-offerings as witnessed by himself at Gayâ in the following manner: 'Twelve Piṇḍas were formed of rice and milk, not much larger than the large marbles used by boys (called 'alleys'). They were placed with sprigs of the sacred *tulsî*-plant in small earthenware platters. Then on the top of the *piṇḍas* were scattered *kuśa* grass and flowers .... The men had *kuśa* grass twisted round their fingers, in token of their hands being perfectly pure for the due performance of the rite. Next, water was poured

k) The ancestors are invoked by prayers (*namaskârair upatishṭhate)*;

l) Three water libations are made;

m) The Pitṛis are dismissed.

Âpastamba (21, 1—9) though more concise, has about the same order of ceremonies. He puts the sacrifice of the food (f) before the burnt-oblations of ghee (e), mentions, however, that according to some teachers the order is to be reversed. Compared with Hiraṇyakeśin the ceremonies in Âpastamba are described as follows:

a) f) e) [e) f) *eke*] g) h) i) j) k) l) m)

More divergences are found in Bhâradvâja (II, 12—14), the chief divergence being that in Bhâradvâja the feeding of the Brahmans follows after the Piṇḍa-offerings. The beginning is much the same as in Hiraṇyakeśin. After the sûtra, prescribing the sacrifice of the food, we read the following words: *parishaddakshiṇato darbhamushṭiṁ nidhâya tasmin dakshiṇâpavargâṁs trîn udakâñjalîn upaninayati | asâv ava nenikshveti pitar asâv ava nenikshveti pitâmahâsâv ava nenikshveti | evam* — — — (and here the copy at my disposal shows a lacuna). To the south of the assembly he lays a handful of Darbha grass down, upon it he pours three handfuls of water towards the south, (saying): 'N. N., wash thyself, father!' 'N. N. wash thyself, grandfather!' etc. There can be no doubt that the following words, which are lost, contained some prescriptions about the offering of Piṇḍas. After the prayers to the Manes (k) and the three water libations (l), he returns without looking backwards *(apratîksham etya),* and then he makes the Brahmans partake of the food. When we compare again the ceremonies as described by Hiraṇyakeśin, we get the following order for Bhâradvâja:

c) d) e) f) i) j) (?) k), l) g) m)

---

into the palms of their hands, part of which they sprinkled on the ground, and part on the *piṇḍas*. One or two of the men then took threads off their clothes and laid them on the *piṇḍas*, which act is alleged to be emblematical of presenting the bodies of their departed ancestors with garments.' (*Indian Antiquary*, vol. v, 1876, p. 203.)

Bhâradvâja and Âpastamba prescribe, that the sacrificer shall eat of the rest of the food, 'at least a morsel', says the latter.[1]

The Ashṭakâs have been treated by Dr. CALLAND as ancestral rites, though their character as such is not quite clear in the Gṛihyasûtras of Gobhila, Âśvalâyana, Śâṅkhâyana and Pâraskara. However, I think, Dr. C. is right in assuming that at least one of the three Ashṭakâs, that which was celebrated with meat, was from olden times meant for the Manes. He arrives at this conclusion from the fact that so many ceremonies and mantras relating to the Manes occur in the Ashṭakâ rites. He might also have referred to the fact of the Ashṭakâs being celebrated in the second half of the month when the moon is decreasing, this being the regular time for ancestral rites. Moreover, the animal sacrifice on the Ashṭakâ festival is a significant circumstance when we remember the old saying, that an animal may be slain on three occasions, and on three occasions only, the rites in honour of the Manes being one of them (Âpast. Gṛihy. 3, 9. Cp. Manu v, 41. Śâṅkh. II, 16, 1. Vâsishṭha IV, 5 seq.) On the other hand it is undeniable that the Ashṭakâ festivals as described in those four Gṛihyasûtras have also some connection with the beginning or rather with the close of the year.[2]

But the case becomes very different when we turn to the Gṛihyasûtras belonging to the Black Yajurveda. In all these Gṛihyasûtras — that is to say, in the Kâṭhakagṛihya and in the Gṛihyasûtras of Baudhâyana, Bhâradvâja, Âpastamba and Hiraṇyakeśin — we find the Ashṭakâ festival described in such a way as to leave no doubt that they were devoted chiefly, if not wholly, to the worship of the Manes. In the Gṛihyasûtras of Gobh., Âśv., Śâṅkh. and Pâr. it is the Anvashṭakya, the festival which takes place the day after the Ashṭakâ, that is celebrated distinctly as a Śrâddha, when Piṇḍas have to be offered to the male and female ancestors. The Dharmaśâstras speak only of Śrâddhas to be celebrated both on the

[1] Cf. *Âśv. Śraut.* II, 7. 12 seqq.

[2] See OLDENBERG, *Indische Studien*, XV, p. 145 seq. JOLLY, *Das Dharmasûtra des Vishṇu und das Kâṭhakagṛihyasûtra*, p. 42.

Ashṭakâs and on the Anvashṭakâs. (See Vishṇu 73, 8 seq. Manu iv, 50.) Yâjñavalkya (i, 217) mentions only the Ashṭakâs. Now in Baudhâyana's Gṛihyasûtra we find no mention of the Anvashṭakya, but what he describes under the title of Ashṭakâhoma bears a remarkable resemblance to the description of the Anvashṭakya in the other Gṛihyasûtras. In Baudh. we find even the name Ashṭakâśrâddha. The sacrificer, it is said (ii, 16), announces the festival to the Brahmans *(kshaṇam prâha)* by the words: 'The festival is to be performed at the Ashṭakâśrâddha' *(ashṭakâśrâddhe kshaṇaḥ kriyatâm iti)*. The Brahmans reply: '*Om*, let it be' *(om, tatheti)*.[1] And the Kâṭhakagṛihya distinctly says that all the Śrâddhas follow the rites prescribed for the Ashṭakâs. We read 53, 2: *ashṭakâvikârâṇi hi sarvaśrâddhâni*, and again 54, 1: *sarvaśrâddhânâm ashṭakânvitatvam.*[2] And in Kâṭhaka 49, 2 it is said: *tisro 'shṭakâḥ pitṛidaivatyâḥ* 'Three Ashṭakâs (have to be celebrated) and the Fathers are the deities (to be worshipped)'.[3]

Three Ashṭakâs — the first to be celebrated with vegetables, the second with meat, the third with sesamum cakes — are prescribed by the Kâṭhakagṛihya in accordance with Vishṇu 73, 8. 74, 1; Śâṅkh. iii, 12 seqq. Likewise Gobh. iii, 10 seqq. and Pâr. iii, 3 teach three Ashṭakâs, only prescribing cakes for the first and vegetables for the third Ashṭakâ. The Mânavagṛihya ii, 8 also knows of three Ashṭakâs to be celebrated after the full-moon of Âgrahâyaṇa and before the full-moon of Phâlguna. Âśv. ii, 4, 1 and Kautsa, as quoted by Gobhila (iii, 10, 5 seq.), prescribe even four Ashṭakâs. All these authors teach three or four Ashṭakâs to be celebrated in three resp. four successive months, and they vary only with respect to the Anvashṭakâ, whether there should be one only or one

---

[1] This passage occurs in Bühler's MS. The two chapters *Baudh.* ii, 16 and 17 on the Ashṭakâs are also quoted by *Hemâdri*, pp. 1694 seqq. There the passage quoted above does not occur; so it may be an interpolation. On the whole, however, I found, that Bühler's MS. has better readings than the edition of *Hemâdri*.

[2] Jolly l. c. pp. 42. 61.

[3] Professor Jolly translates (l. c. p. 43): '*Es sind drei Ashṭakâs, den Manen und den Göttern zu Ehren, (zu feiern)*'. See, however, *Gobh.* iii, 10, 1: *ashṭakâ râtridevatâ, Âpast. Dharmas.* ii *16, 3*: *tatra pitaro devatâḥ.*

after each Ashṭakâ. Âśv. II, 4, 2 mentions already the alternative that only one Ashṭakâ festival may be celebrated, and the Prayogaratna says that in this case the Ashṭakâ of the month Mâgha is to be selected.[1]

Now Baudhâyana allows three alternatives. The Ashṭakâhoma, he says (II, 16), shall be performed on the eighth day of the second fortnight in the month Taisha; likewise in Mâgha and Phâlguna, if he chooses to perform it separately. If, however, he prefers performing it jointly, then it has to take place on the seventh, eighth and ninth days of the second fortnight after the full-moon of Mâgha. Or, lastly, he may perform it on the eighth day only.[2] The second alternative is that chosen by Bhâradvâja, Âpastamba and Hiraṇyakeśin who know only one, the one Ashṭakâ or Ekâshṭakâ. They prescribe cake offerings on the seventh day, animal sacrifice and offerings of meat on the eighth day, and a Śrâddha on the ninth day. Baudhâyana does not separate cake and meat offerings. The following are the chief ceremonies as taught in the Baudhâyanîya Gṛihyasûtra:

Brahmans are invited, and both the Brahmans and the sacrificer bathe. A cow is brought to the place of sacrifice, sprinkled with water, slain and dissected. The omentum is cut out and roasted. In a separate fire meat, boiled rice and cakes are prepared. Water with sesamum is offered to the Brahmans who represent the ancestors. Then presents of clothes, perfumes, incense and garlands are made to the Brahmans. Now he makes five oblations out of the *Sruva*-spoon, cuts three portions off the omentum and offers them, burns seventeen Ashṭakâhomas, cuts the cake into eight pieces, offers three in the fire, and gives the rest to the Brahmans. The boiled rice, meat and cake are now mixed up with ghee and offered as burnt-oblations to the Fathers, grandfathers, great-grandfathers, mothers, grandmothers,

---

[1] See OLDENBERG, *Sacred Books of the East*, vol. XXIX, p. 206.

[2] BÜHLER's MS. fol. 26ª, ll. 4 seqq. reads: *athâshṭakâhomas taishye mâsy aparapakshasyâshṭamyâṁ kriyetaiva mâgha evam phâlgune yadi vihṛito yady u vai samasta uparishṭân mâghyâḥ paurṇamâsyâ aparapakshasya saptamyâm ashṭamyâṁ navamyâm iti kriyetâpi vâshṭamyâm eva* | The text given by *Hemâdri*, p. 1694, is corrupt.

great-grandmothers, to the grandfathers on the mother's side, the mother's grandfathers, the grandmothers on the mother's side, the mother's grandmothers, the mother's great-grandmothers, to the teachers *(âcâryebhyaḥ)*, teachers' wives, masters *(gurubhyaḥ)*, masters' wives, friends *(sakhibhyaḥ)*, friends' wives, relations *(jñâtibhyaḥ)*, relations' wives, kinsmen *(amâtyebhyaḥ)* and kinsmen's wives, to all men and all women *(sarvebhyaḥ sarvâbhyaḥ)*, and lastly to Agni Kavyavâhana Svishṭakṛit. The dishes are in fact offered in the mouths of the Brahmans,[1] after having been placed on Darbha grass and covered with Darbha grass. The latter action is accompanied by the Mantras addressed to the Fathers, grandfathers etc.: *pitṛibhyaḥ svadhâ namaḥ svâhâ, pitâmahebhyaḥ svadhâ namaḥ svâhâ* etc. When the Brahmans are satisfied with food, they are presented with gold, clothes, brass and earthen vessels, cows, horses, goats, sheep, elephants, slaves, servants, rice, barley, beans, sesamum, sticks, shoes, umbrellas, jars, chairs, beds etc. etc. Having honoured and dismissed the Brahmans the sacrificer makes cakes *(piṇḍas)* out of the remnants of the food, and offers them with the same mantras as before to the fathers, grandfathers, great-grandfathers etc. etc. We see that with Baudhâyana the Ashṭakâ Śrâddha is a real All Souls festival, for not only the three ancestors but the Manes in the widest sense of the word have to be worshipped.[2]

If the performer chooses to keep the festival for three days, he has on the second and third days to go through exactly the same ceremonies as on the first day, using the meat left from the first day. *Evaṁ śvobhûte mâṁsaśesheṇa | evam eva śvobhûte yadi tryaham.* He who cannot afford to kill a cow, may offer any other animal or anything

[1] Cf. *Âpast. Dharmas.* II, 16, 3: The Brahmans (who are fed) represent the Âhavanîya fire.

[2] As a rule Piṇḍas are offered only to the three Fathers, i. e. father, grandfather and great-grandfather, at the *Anvashṭakâ* Śrâddha also to the female ancestors, and, if he likes, also to the teacher and the pupils who have no children. *Âśv.* II, 5, 8; *Pâr.* III, 3, 11 seq. *Gobh.* IV, 3, 10 says: If he does not know the names of his ancestors, he may offer the Piṇḍas to the Manes who live on the earth, in the sky and in heaven. Cf. *Hir.* II, 11, 1; 12, 4.

whatever, or he may give presents, or feed a cow, or only study the Śrâddha Mantras, or burn brushwood, saying, 'This is the Ashṭakâ', but on no account shall he be without an Ashṭakâ.[1]

According to Bhâradvâja, Âpastamba and Hiraṇyakeśin, the chief festival takes place on the day called Ekâshṭakâ, that is, that eighth day in the second fortnight after the full-moon of Mâgha which coincides with the Nakshatra Jyeshṭhâ. The construction of the sûtra Âpast. 21, 10 is rather difficult. He says: *yâ mâghyâḥ paurṇamásyâ uparishṭâd vyashṭakâ tasyâm ashṭamî jyeshṭhayâ sampadyate tâm ekâshṭakety âcakshate.* We should expect another *yâ* after *tasyâm*. That the commentators, however, are right in explaining *vyashṭakâ* by *aparapaksha* is proved by Hir. II, 14, 2 — *mâghyâḥ paurṇamâsyâ yo 'parapakshas tasyâshṭamîm ekâshṭakety âcakshate* — which reads like a commentary on Âpastamba's sûtra. By adding *anûrâdheshu* after *tataḥ pûrvedyur* in the next sûtra, Hiraṇyakeśin explains the words *tasyâm ashṭamî jyeshṭhayâ sampadyate* of Âpastamba's sûtra. Little help is to be got from the Bhâradvâjîya Gṛihyasûtra, where the same passage occurs, the text being hopelessly corrupt.[2]

The three Gṛihyasûtras (Bhâr. Âpast. Hir.) agree in dividing the whole of the Ashṭakâ celebration into three parts:

I. The cake offering on the seventh day.[3] — First of all, says Bhâradvâja, a cake of four Śarâvas of rice is prepared in six

[1] See *Śâṅkh.* III, 14, 3—6. *Âśv.* II. 4, 7—11. *Gobh.* IV, 1, 18—22. OLDENBERG, *Ind. Stud.* XV, p. 147. — *Âpast.* 22, 10 allows curds to be offered with joined hands instead of the usual Ashṭakâ offerings.

[2] *Bhâr.* II. 15: *ashṭakâṁ vyâkhyâsyâma | uparishṭân mâghyâḥ prâk —— ghovahulas (*read *phâlguṇyâs?) | tasyâm ashṭami sopṛiyâ (*sic, read *ashṭamî jyeshṭhayâ?) sampadyate tâm ekâshṭakety âcakshate* | The sûtra *Âp.* 21, 10 is quoted in *Sâyaṇa's commentary on Tâṇḍya Mahâ-Brâhmaṇa* V, 9, 1, and a similar quotation occurs ibid. X, 3, 1 from an 'Adhvaryusûtra', which is perhaps only another name for the Âpastambîya Sûtra (meaning 'the Sûtra of the Yajurveda'). The text in the edition of the *Tâṇḍya M. Br.* is corrupt in both cases. In the commentary on *Taitt. S.* IV, 3, 11, 3 Âpastamba's sûtra is quoted again. See LUDWIG, *Der Rigveda*, vol. IV, p. 425. As to the important role ascribed to the Ekâshṭakâ in the Veda, see WEBER, *Die vedischen Nachrichten von den Nakshatra* II, (Berlin 1862) p. 341 seq.

[3] This cake offering is mentioned also by *Âśv.* II, 4, 5. — A cake of four Śarâvas is mentioned already in the Taittirîya Saṁhitâ (III, 3, 8, 4) in connection

dishes or in one dish[1] and offered as a burnt-oblation in the house-fire with prayers addressed to the ancestors. The ceremony is concluded by an offering to Agni, the Carrier of food belonging to the Manes *(agnaye kavyavâhanâya svishṭakṛite svadhâ namaḥ pitṛibhyaḥ svâheti)*. Bhâradvâja does not say when this cake offering is to be performed. Âpastamba says that this 'preparatory ceremony' *(aupakâryam)* takes place on the evening of the day preceding the Ekâshṭakâ. Hiraṇyakeśin names the afternoon as the proper time. Bhâradvâja speaks only of a burnt-oblation, he makes no mention at all of Brahmans to be fed. Âpastamba says, that only a portion of the cake is burnt in the fire, while the rest has to be divided into eight portions which are offered to the Brahmans. In addition to the cake oblation Hiraṇyakeśin also prescribes Piṇḍa offerings, presents to the Brahmans and the rest of the usual Śrâddha ceremonies.

II. The animal sacrifice. — The chief part of the festival on the eighth day is the sacrifice of a cow, offered to the Manes. The rites are much the same as those described by Baudhâyana. Apart from this sacrifice dishes of rice, meat and ghee are offered as burnt-oblations to the Fathers. Thus far Bhâradvâja, Âpastamba and Hiraṇyakeśin are unanimous. But while Bhâradvâja makes no mention of Brahmans to be invited or of Piṇḍa offerings, Hiraṇyakeśin teaches Piṇḍa offerings and the rest of the Śrâddha rites also for the eighth day. Âpastamba — thus forming a link between the two — prescribes Piṇḍa offerings; he adds, however, that according to 'some' teachers (which may refer to Bhâradvâja) the Piṇḍa offerings take place only on the Anvashṭakâ.

---

with the Ekâshṭakâ. We read there: 'On the Ekâshṭakâ, the Ruler of the days, he shall prepare a cake of four Śarâvas, and on the morning he shall burn brushwood with this (cake). If (the brushwood) burns he will have a good year; if not, a bad year'. The commentator explains: 'With the cake, which must be very hot, he shall burn the brushwood. He throws a live coal over the cake, and dried grass over the coal. All that is to be done in the midst of the brushwood. Now, if the fire of this cake burns the whole brushwood, it is a good sign; if not, a bad sign.' See also Weber *l. c.* p. 342.

[1] *Hir.* II, 14, 4 has the cake prepared in four dishes. *Âp.* 21, 13 says, that according to some teachers a cake in eight dishes has to be prepared.

III. The Śrâddha on the ninth day.[1] — As to the ninth day, the three Gṛihyasûtras agree in prescribing a regular Śrâddha to be performed according to the Mâsiśrâddha rite. For this Śrâddha the meat left over from the preceding day is to be used. The wording of the sûtras is nearly the same:

Bhâradvâja: *śvobhûte pitṛibhyo mâṁsaśeshena mâsiśrâddhasyâvṛitâ (° śrâddhaṁsyâkṛitâ* MS.) *śrâddhaṁ karoti.*

Âpastamba: *ata eva yathârthaṁ mâṁsaṁ śishṭvâ śvobhûte 'nvashṭakâ.*

Hiraṇyakeśin: *śvobhûte mâṁsaśeshena pitṛibhyo 'nnaṁ saṁskṛitya . . . juhoti. . . yathâ mâsike.*

Âpastamba alone mentions the Anvashṭakâ by name. Bhâr. Baudh. and Hir. apparently mean the same when they say that a Śrâddha is to be performed 'on the next day', that is, on the day following after the Ashṭakâ.

The cake offering on the seventh day as taught by Bhâradvâja, Âpastamba and Hiraṇyakeśin corresponds to the first Ashṭakâ in the Gṛihyasûtras of Gobhila and Pâraskara, the cake-Ashṭakâ (*Kuchenashṭakâ*). There is nothing corresponding to the Ashṭakâ that is celebrated with vegetables (*Gemüseashṭakâ*). Hiraṇyakeśin (II, 13, 3—5), however, says that on the Mâdhyâvarsha, or the Śrâddha to be celebrated in the middle of the rainy season according to the rite of the monthly Śrâddha, vegetables may be offered, if meat is not available. The same festival is called the 'fourth Ashṭakâ' by Pâr. III, 3, 13, who states that vegetables have to be offered.[2]

A curious custom is mentioned in the Mânavagṛihyasûtra (II, 9). On the evening preceding the last Ashṭakâ (that is in Mâgha) the sacrificer goes to a crossway, kills and dismembers a cow, and

[1] Haradatta in his commentary on *Âpast.* 21, 12 mentions that some commentators explain that the cake offering is made on the eighth day, the cow is killed on the ninth, and the Anvashṭakâ celebrated on the tenth day. But, he adds, this is not borne out by the Śâstras.

[2] See OLDENBERG, *Sacred Books of the East,* vol. XXIX. pp. 103. 345. CALLAND, pp. 43 seqq. I do not believe that it is possible to read with Oldenberg *mâghyâvarsha* for *mâdhyâvarsha*. The evidence of the MSS. in Śâṅkh. Pâr. and Hir. is too strong against it.

distributes the meat among all who happen to come across the way. On the next day (the Ashṭakâ) another cow is sacrificed in the usual manner.

It is interesting to see how closely the Gṛihyasûtras of Baudhâyana, Bhâradvâja, Âpastamba and Hiraṇyakeśin agree in all the points where they differ from the other Gṛihyasûtras. On the other hand, it is surprising that Baudhâyana differs so much from Bhâr. Âpast. and Hir., and that Bhâr. stands nearer to Hiraṇyakeśin with whom he often literally agrees, than to Âpastamba.

Ueber die armenische Bearbeitung der ‚Sieben weisen Meister'.

Von

Friedrich Müller.

In Benfey's *Orient und Occident,* II, 369, findet sich ein kurzer Aufsatz von P. Lerch, in welchem von einer im Jahre 1847 in Moskau erschienenen russischen Uebersetzung der armenischen Bearbeitung der ‚Sieben weisen Meister' Nachricht gegeben wird. Der russische Uebersetzer hat die Arbeit nach einer Handschrift ausgeführt, die im Jahre 1687 unter Schāh Suleimān (1666—1694) in Ispahān geschrieben worden sein soll und bemerkt, es sei ihm unbekannt, ob das armenische Original jemals gedruckt worden oder überhaupt von den Freunden orientalischer Literatur gekannt ist.

Was den letzten Punkt anbelangt, so bemerke ich, dass von der armenischen Bearbeitung der ‚Sieben weisen Meister' in der armenischen Schriftsprache drei Ausgaben existiren, welche in der *Bibliographie Arménienne, Հայկական Մատենագիտութիւն,* Venedig 1883, S. 564 angeführt werden. Dieselben wurden in den Jahren 1696, 1720 und 1740 im Orient gedruckt. Das Buch ist ungemein selten und dürfte nur in sehr wenigen öffentlichen Bibliotheken Europas sich finden. Ich habe jahrelang umsonst darnach gefahndet, bis es mir endlich vor kurzer Zeit gelang, durch meinen hochverehrten Freund Dr. G. Basmadjian in Scutari eines Exemplars dieser literarischen Rarität theilhaftig zu werden.

Mein Exemplar repräsentirt die Ausgabe von 1190 (1740). Es ist ein Sedezband und 328 Seiten stark. Davon füllen die ‚Sieben

weisen Meister‘ 287 Seiten; auf den folgenden Seiten finden sich Dinge, welche nicht dazu gehören, nämlich Gebete und geistige Betrachtungen.

Der Name des Kaisers, dessen Tochter der Feldherr (ստրատելատ) Pontianus (փոնցիանոս *phontshianos*) heiratet und von dem er das Reich erbt, lautet մոզոլոս *(mozolos)*. — Die Namen der sieben weisen Meister lauten: պանցիլիաս *(pantshilias)*, չենդուլոս[1] *(tšhendulos)*, գարդոն *(gardon)* oder գաթոն *(gathon)*, մալխիօրախ *(malχiōraχ)*, յօսեփոս *(jōsephos)*, կղէոպաս *(kyēopas)*, յովակիմ *(jowakim)*.

Die zweite Gemahlin des Kaisers ist eine Tochter des Königs Mozolos. S. 14 heisst es: եւ գնացեալ հրաւիրակքն՝ շուրջ եկին 'ի բազում տեղիս. եւ գտին զդուստրն մոզոլոսի արքային՝ գեղեցիկ յոյժ. եւ բերին առ կայսրն.

Als die Kaiserin sieht, dass die Ehe kinderlos ist, da bittet sie den Kaiser, er möge seinen Sohn aus erster Ehe an den Hof kommen lassen, damit sie sich an seinem Anblicke ergötze, bis dass ihnen Gott eine Nachkommenschaft schenkt. S. 16: եւ ես տեսութեամբ նորին ուրախացայց. մինչեւ տէր աստուածն իմ պարգեւեսցէ մեզ զաւակ. Der Kaiser befiehlt dann mittelst eines Edictes (հրովարտակ), man möge seinen Sohn am Pfingstfeste ('ի տօնի պենտակոստէին) an den Hof bringen.

In dem Briefe, welchen Diocletian der Kaiserin in die Hand gibt, heisst es S. 24: չարաչար մեղք է առաջի աստուծոյ ‚es ist eine böse Sünde vor Gott‘.

In der dritten Erzählung der Kaiserin (S. 63) wird der Mann, welcher zur Zeit des Kaisers Octavianus (կայսր օգդաւիանոս) lebte, als Soldat bezeichnet (զինուոր մի).

Der Schluss ist ganz so, wie er von LERCH angegeben wird.

In der Erzählung des dritten Meisters ist es (abweichend von LERCH's Ausgabe) eine Elster, welche hebräisch spricht. — S. 73: ունէր անձեղ մի՝ զոր ուսուցեալ էր լեզու եբրայեցերէն.

In der vierten Erzählung der Kaiserin lautet der Name des gescheidten Knaben *Yērilnos* (եէրիլնոս).

---

[1] Offenbar ein Schreibfehler für լենդուլոս *(lendulos)*.

In der Erzählung des vierten Meisters findet sich als Liebhaber, welchen die junge Frau sich wünscht, ein Geistlicher angegeben. S. 99: *ասէ մայրն. ասա ինձ զո՞վ կամիս սիրել. ասէ դուստրն. զքահանայն եկեղեցւոյս այսորիկ.* — Als die Mutter die Tochter frägt, warum sie nicht lieber einen Soldaten oder jemand Anderen zum Liebhaber sich wählen wolle, damit die Sünde nicht so gross sei, da meint die Tochter, alle anderen könnten sie einmal verlassen und dann blosstellen, während der geistliche Herr es sorgfältig verbergen müsse, ihr treu bleibe und ihr obendrein alles gebe, was sie von ihm verlangt. — S. 100: *բայց քահանայն թագուցանէ. վասն զի յայտնել ո՛չ կարէ. այլ եւ հանապազ ընդ իս լինի եւ զինչ խնդրեմ՝ տայ ինձ.*

In der fünften Erzählung der Kaiserin lautet der Name des Kaisers *օգդաւիանոս (ōgdawianos)* und jener des Zauberers *վիրկիլիոս (wirkilios)*, also genauer als bei Lerch. — Ebenso erwähnt unsere Bearbeitung das Bildniss, sowie auch das grosse Feuer und den Brunnen. — S. 117: *զի 'ի տեղի մի բացարձակ 'ի մէջ քաղաքին արար հուր անշէջ. որ միշտ ալ քաղաքք ջեռնուին. եւ առ հրոյն արար աղբիւր ջրոյ. զի ալ քաղաքք ըմպեսցեն եւ լուասցին.*

In der Erzählung des fünften Meisters ist auch bei uns *կալենոս (kalenos)* ein Enkel (*թոռն*) des *բոքրատէս (boqratēs)*. Es ist der König von Ungarn (*թագաւոր մաճառաց*), welcher den berühmten Arzt beruft. — Als heimlicher Vater des Sohnes der Königin von Ungarn ist ein Gesandter des Königs von Burgund (bei uns verschrieben = Portonk) angegeben. S. 135: *'ի ժամանակի միում պորտոնկայցւոց թագաւորին դեսպանն եկն առ մեզ. եւ յազդմանէ չարին՝ 'ի նմանէ յղացայ զմանուկս զայս.*

In der sechsten Erzählung der Kaiserin finden sich die Leichen der Apostel Petrus und Paulus erwähnt. S. 143: *եւ թագաւորն այն խորհեցաւ. առնուլ բռնութեամբ 'ի հռոմայ զմարմինքն սրբոց առաքելոցն պետրոսի եւ պօղոսի վասն բժշկութեան իւրոյ.*

In der Schlusserzählung Diocletians lautet der Name des Kaisers, an dessen Hofe die beiden Freunde leben und der in Alexandria (*աղէքսանդրիայ*) residirt, Tyros (*տիւրոս*). — Der Nebenbuhler Ludwigs heisst Sidon (*սիդոն*) und ist ein Sohn des Königs von Spanien (*որդի*

սպանիացւոց արքային). Der Name der Geliebten ist Florentia (*Ֆլորէնցիա*).

Die Strafe, welche die Stiefmutter Diocletians erleidet, ist die folgende: sie wird an den Schweif eines wilden Pferdes gebunden, geschleift und dann mit ihrem heimlichen Buhlen verbrannt. S. 287: *եւ նոյնժամայն հրամայեաց որդի արքային՝ որ կապեցին զթագուհին ամեհի ձիոյ ագի. եւ քարշեալ փողոցէ 'ի փողոց՝ տարեալ այրեցին ընդ սիրական իւրում.*

Und am Schlusse heisst es: *եւ ամենեքեան օրհնէին զաստուած. որ զանպարտն փրկեաց եւ զթագուհին պատժեաց.*

Ich habe die in dem Romane vorkommenden Eigennamen sämmtlich nach der alten und jetzigen ostarmenischen Aussprache transscribirt. Leider sind nicht alle Namen im Original nach derselben Aussprache niedergeschrieben worden. So hat man bei *պանցիլիաս (pantshilias), կղէոպաս (kyēopas), յովակիմ (jowakim), բոքրատէս (boqratēs), տիւրոս (tyros), սիդոն (sidon)* die alte und jetzige ostarmenische Aussprache sich vorzustellen, während man bei *լենդուլոս (lendulos), գաթոն (gathon), օգդաւիանոս (ōgdawianos), վիրկիլիոս (wirkilios), կալենոս (kalenos), պորտոնկ (portonk)* an die moderne westarmenische Aussprache zu denken hat, wobei dann diese Worte wie *lentulos, kathon, oktawianos, wirgilios, galenos, bordong (borgond)* lauten.

Ich denke, dass die vorangehenden Notizen, welche zur Ergänzung des Lerch'schen Aufsatzes dienen sollen, den Sagenforschern nicht unwillkommen sein und ihnen die Mittel an die Hand geben dürften, den Zusammenhang der armenischen Bearbeitung der ‚Sieben weisen Meister' mit den occidentalischen Fassungen dieses Romans genauer zu erkennen.

Zum Schlusse erlaube ich mir noch die Mittheilung, dass, wie Dr. Nicolaus Karamianz mir berichtet, neben jener Recension der ‚Sieben weisen Meister', welche die gedruckten Exemplare repräsentiren und welche unzweifelhaft auf eine occidentalische Quelle zurückgeht, noch eine zweite aus der syrischen Quelle geflossene und bisher leider ungedruckte existirt. Möge ein armenischer Gelehrter mit dieser Recension uns recht bald bekannt machen!

Zum Kitâb al-Fihrist.

Von

M. Th. Houtsma.

Bekanntlich ist in dem Flügel'schen Texte des *Kitāb al-Fihrist* eine Lücke im Anfange des fünften Buches (المقالة الخامسة), S. 172. Es fehlen nämlich die Angaben über den Ursprung und die Anfänge des Kalām und die biographischen Nachrichten über die Begründer dieser Wissenschaft, wie واصل بن عطاء, النظّام und Andere, woran sich der Text mit الواسطى anzuschliessen hätte. Zwar, bemerkt der Herausgeber in seinen Anmerkungen z. a. O., enthält der Leydener Codex Nr. xxi, Bl. 247 v. — 259 v., den hier fehlenden Abschnitt sicher zu einem grossen Theil — der Eingang geht auch ihm ab — und vielleicht nicht gerade in der ursprünglichen Fassung, allein das Fragment ist nicht etwa incorrect, es ist geradezu das vollendete Muster eines nach Wort und Satz völlig unbrauchbaren Kauderwälsches, das die totale Unwissenheit seines Schreibers — ich sage nicht Urhebers — documentirt und wohl ohne Nebenbuhler dasteht. Auf ähnliche Weise hat Flügel sich auch in der Einleitung S. xvii ausgesprochen und die völlige Unbrauchbarkeit dieses Fragmentes behauptet. Leider, sagt er daselbst, ist aber der Text ein solcher, dass nur einzelne Zeilen sich ohne Anstand lesen lassen, während alles andere von orthographischen Fehlern (z. B. بلاث st. بلاد), Entstellungen (z. B. ونضا عته فهم st. ومصنفاتهم), unleserlichen Worten, Auslassungen, ungehörigen Zusammenstellungen, kurz von sinnwidrigen Wendungen aller Art strotzt, so dass ich von aller Benutzung habe absehen müssen. Auch meint er, dass die Ausdehnung der bio-

graphischen Artikel den Verdacht errege, dass sie mit anderen Zuthaten durchsetzt sein mögen.

Allerdings liegt in diesem verdammenden Urtheile Flügel's viel Wahrheit; was er über orthographische Fehler, Entstellungen u. s. w. bemerkt, muss ich unbedingt bestätigen. Das Fragment ist wirklich ein Specimen von Kakographie; dass es aber deshalb unbrauchbar sei, muss ich bestreiten, und glaube durch die hier folgende Publication das Gegentheil bewiesen zu haben, denn bei wiederholter Lectüre war mir deutlich geworden, dass der Abschreiber zwar völlig unwissend war und vieles verlesen hat, doch im allgemeinen nach einer guten Vorlage arbeitete, welche im Grossen und Ganzen durch Vergleichung mit den sonstigen Quellen wieder herzustellen möglich wäre. Zwar sind Fragezeichen übrig geblieben und habe ich nur in einigen Artikeln es gewagt, den lückenhaften Text zu ergänzen, doch davon abgesehen ist der Rest brauchbar. Damit ist zugleich gesagt, dass derjenige, welcher hoffen sollte, die Lücke im *Kitāb al-Fihrist* völlig ergänzt zu sehen, sich enttäuscht finden wird. Schon Flügel bemerkt, dass dem Fragmente der Eingang fehlt; wir können hinzufügen, dass ausserdem, mit einer einzigen Ausnahme (bei Ibn ar-Rawandî) die bibliographischen Daten fehlen und dass überhaupt das Fragment einen Auszug enthält, hauptsächlich biographischen Inhalts aus dem ersten und zweiten Fann des fünften Buches. Endlich ist noch der aus dem Leydener Cataloge in Flügel's Angaben übergegangene Irrthum zu berichtigen, dass das Fragment bis fol. 254 im Codex sich erstrecke; es endet ja bereits auf fol. 252r., zwar ohne dass der Abschreiber sich davon bewusst war, der in einem Athem fortschreibt und auf den folgenden Blättern aus irgend welcher Anthologie Auszüge mittheilt, welche mit dem Vorhergehenden gar nicht zusammenhängen.

Das Fragment enthält also Auszüge aus dem ersten und zweiten Fann des fünften Buches und daher ist es leicht, die Aechtheit zu prüfen, weil der zweite Fann auch in anderen Handschriften des *Fihrist* und in Flügel's Ausgabe steht. Namentlich bieten sich die Biographieen von هشام بن الحكم und شيطان الطاق zur Vergleichung dar, und wer

sich diese Mühe gibt, wird bald einsehen, dass der Text bei Flügel eine castigirte Ausgabe ist und der unserige das Lob grösserer Ursprünglichkeit und Vollständigkeit beanspruchen kann, weil darin die šiitischen Neigungen des Autors viel deutlicher zum Vorschein treten und die den Hanafiten anstössigen Anekdoten von den Disputationen zwischen Abu Ḥanīfa und شيطان الطاق z. B. nicht fortgelassen sind. Bekanntlich hat Goldziher in der *Z. d. DMG.*, Band xxxvi, S. 278 ff. die Sympathien des Verfassers genügend beleuchtet, so dass jedermann sich überzeugen kann, dass wir in unserem Fragmente das echte Gepräge der Diction des *Fihrist* vor uns haben. Auch in den sonstigen Artikeln, welche sich nicht auf diese Weise controliren lassen, habe ich nichts bemerkt, was den Verdacht Flügel's, dass dieselben mit fremden Zusätzen durchsetzt sein sollten, rechtfertigen konnte. Speciell werden die Daten, z. B. in der Biographie von Ibn ar-Rawandî in den sonstigen Biographieen dieses merkwürdigen Mannes, worüber man die Anmerkungen vergleiche, als vom Autor des Fihrist herrührend, wörtlich citirt.

In der folgenden Textpublication habe ich darauf verzichtet, die Lesarten der Handschrift in den Noten mitzutheilen; überall wo die Emendation mir sicher schien, und wäre das Wort noch so entstellt, schweigen die Noten und enthalten nur solche Lesarten, welche ich entweder gar nicht oder nur zweifelhaft habe verbessern können. In den hinzugefügten Anmerkungen bin ich theilweise dem Beispiel der Flügel'schen Noten gefolgt, doch habe ich bei Ibn ar-Rawandî das mir bekannt gewordene Material verarbeitet und auch sonst ein paar Bemerkungen eingestreut, welche die Leser interessiren möchten.

واصل بن عطاء

كان واصل بن عطاء الغزّال طويل العنق جدًّا حتى عابه بذلك عمرو بن عبيد وذلك انه لما حضر واصل يوم اراد مناظرة عمرو فرآه عمرو * من قبل ان يكلّمه[1] قال ارى عنقا لا يفلح صاحبها فسمعه واصل فلمّا سلّم وجلس قال لعمرو اما علمت انّ من عاب الصنعة فقد عاب الصانع لتعلّق ما بينهما فاسترجع عمرو

[1] Nach *Kāmil* ٥٤٦, 14; ibn-Chall. ٧٩١ 91 (Cod. واقدا قبل).

وقال لا اعود الى مثلها يا ابا حُذَيفة ثم ناظره واصل فقطعه [[1] وله من التصانيف كتاب اصناف المرجئة وكتاب التوبة وكتاب المنزلة بين المنزلتين وكتاب خطبته التى اخرج منها الراء وكتاب معانى القرآن وكتاب الخطب فى التوحيد والعدل وكتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد وكتاب السبيل الى معرفة الحق وكتاب فى الدعوة وكتاب طبقات اهل العلم والجهل وغير ذلك واخباره كثيرة وكانت ولادته فى سنة ٨٠ للهجرة بمدينة رسول الله وتوفّى فى سنة ١٣١]

العلّاف

[[2] ابو الهذيل محمّد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدى المعروف بالعلّاف المتكلّم كان شيخ البصريّين فى الاعتزال ومن اكبر علمائهم وهو صاحب مقالات فى مذهبهم ومجالس ومناظرات] وقيل انه مات ابن لصالح بن عبد القدوس الذى يرمى بالزندقة فجزع عليه ووافـــاه ابو الهذيل العلّاف شيخ المعتزلة كالمتوجّع له فرآه حزنا فقال ابو الهذيل[2] [لا اعرف لحزنك وجها اذا كان الناس عندك كالزرع فقال صالح يابا الهذيل] انما اتوجّع عليه لانه لم يقرأ كتاب الشكوك فقال له وما هذا الكتاب يا صالح قال هو كتاب وضعته مَنْ قرأه تشكّك فيما كان حتى يتوهّم انه لم يكن وفيما لم يكن حتى يتوهّم انه قد كان قال له ابو الهذيل فشكّ انت فى موت ابنك واعمل على انه لم يمت وان كان قد مات وشكّ ايضا فى انه قد قرأ كتاب الشكوك وان كان لم يقرأه ⊙

[النظّام]

ابراهيم بن سيّار بن هانى النظّام ويكنى ابا اسحاق كان متكلّما شاعرا اديبا وكان يتعنّف ابا نواس وله فيه عدّة مقطّعات وايّاه عنى ابو نواس بقوله

فقل لمن يدّعى فى العلم فلسفة — حفظت شيئًا وغابت عنك اشياء
لا تحظر العفو إن كنت امرًا حرجا[3] — فانّ حظركه بالديـــــــن ازراء

وذلك انه كان يدعوه الى القول بالوعيد فيأبى عليه، ومن كلام النظّام فى صفة عبد الوهّاب الثقفى ولم ير احسن وجها منه هو والله احلى من امن بعد

[1] Nach ibn-Chall. a. a. O.

[2] Nach ibn-Chall. n. ٦١٧.

[3] Vgl. u. a. Ibn Nobâta, *Comm. in epistol. ibn-Zaidun,* ed. Bulaq, p. ١٧٧, wo فطنا steht.

خوف وبرء [بعد] سقم وخصب بعد جدب وغنى بعد فقر ومن طاعة المحبوب وفرج المكروب ومن الوصال الرائم مع الشباب الدائم ومن شعره[1]

رَقَّ فلو بزَّت سرا بيلــه   علَّقه الجوّ من اللطـــف
يجرحه اللحظ بتكــراره   ويشتكى الايماء بالطرف

ويقال ان [ابا] الهذيل حضره يوما وقد انشد هذين البيتين فقال له يابا اسحاق هذا لا يناك إلّا بأير من خاطر ⊙

[ثمامة بن اشرس]

ابو بشر[2] ثمامة بن اشرس النميرىّ من بنى نمير نبيه من جلّة المتكلّمين المعتزلة كاتب بليغ وبلغ من المأمون منزلة جليلة واراده على الوزارة فامتنع له وله فى ذلك كلام مشهور مدوّن فى خطاب المأمون حتى اعفاه وهو الذى اشار عليه ان يستوزر احمد بن ابى خالد بدلا منه وكان قبل المامون مع الرشيد ووجد عليه فحبسه عند غلام . . . .[3] وكان يقرأ ويل يومئذ للمكذّبين[4] فيقول ويحك المكذّبون الانبياء عليهم السلام فيضربه ويقول انت زنديق ثم حكى الخبر الرشيد عند عفوه عنه وكان حبسه لما نقم على البرامكة لاختصاصه بهم فضحك الرشيد واحسن جائزته وكتب الى الرشيد من الحبس

عبد مقرّ ومولى شتّ نعمتــه   بما تحدّث عنه البدو والحضر
اوقرته نعما اتبعتها نعمـــا   طوارقا فبه[5] فى الناس يشتهر
ولم تزل طاعتى بالغيب حاضرة   ما شانها ساعةً غشّ ولا غيـــر
فان عفوت فشىء كنت اعهده   او انتصرت فمن مولاك تنتصر

وبلغ المومون انه لا يقوم لطاهر بن الحسين ويقوم لابى الهذيل وياخذ ركابه حتى نزل فسأله عن ذلك فقال ابو الهذيل استاذى مذ ثلثين سنة ⊙

---

[1] Vgl. Ibn Nobâta a. a. O. p. ١٣٦ (wo noch ein paar Verse mehr aus demselben Gedichte mitgetheilt werden).

[2] Nach ibn-Chall. n. ٥٤٠ (Cod. بوشر).

[3] Cod. وقتل الابر ش (?).

[4] Vgl. Sur. 52, 11.

[5] Cod. تله (sic).

[الجاحظ]

...... قال الجاحظ فى رسالته الى محمّد بن عبد الملك الزيّات المنفعة توجب المحبّة والمضرّة توجب البغضاء المضادّة توجب العداوة خلاف الهوى يوجب الاستثقال ومتابعته توجب الالفة الامانة توجب الطمانية الخيانة توجب المنافرة العدل يوجب اجتماع القلوب الجور يوجب الوحشة التكبّر يوجب المقت التواضع يوجب المودّة الجود يوجب الحمد البخل يوجب المذمّة التوانى والهوينا يوجبان الحسرة الحزم يوجب السرور التغرير يوجب الندامة الحذر يوجب العذر اصابة التدبير توجب ثواب النعمة الاستهانة توجب التباغض * التداعى مقدّمات السوء يوجب ......[1] ولكلّ واحدة من هذه نتائج اذا اقمت حدودها فان الافراط فى الكبر يدعو الى ....[2] والافراط فى الغدر يدعو الى ان لا تثق باحد وذلك ما لا سبيل ....[3] فى الموانسة يكسب خلط السوء والافراط فى الانغاص[4] ....

[ابن ابى دواد]

ابو عبد الله احمد بن ابى دواد من اولاد اياد بن نزار بن معدّ ومولده بالبصرة سنة ١٦٠ وفاته فى سنة ٢٤٠ فى خلافة المتوكّل وانه من افاضل المعتزلة وممن جرد فى اظهار المذهب والذبّ عن اهله والعناية به وهو من صنائع يحيى بن اكثم وبه اتّصل بالمأمون ومن جهة المأمون اتّصل بالمعتصم ولم ير فى ابناء جنسه اكرم منه ولا انبل ولا اسخى وقد يقال انه دعىّ فى اياد قال مخلد بن اياد المصلى (?) يهجوه

انت عندى من اياد ليس فى ذاك كلام   عربىّ عربىّ عربىّ لا يضـــــــــــام
شعر ساقيك وفخذيك حرام وتمـــام   وضلوع الشلو من صدرك......[5] وشام

---

[1] In der Handschrift steht: التداغى مقدّمات السزد يوحب البوله. Herr Baron von Rosen schlägt mir vor, das letzte Wort in التدانى zu verbessern und zu übersetzen: ‚das sich Enthalten von den ersten Anfängen schlechten Betragens bewirkt gegenseitige Annäherung'. Vgl. noch die Anmerkungen.

[2] Cod. ابلغت (sic), von Rosen schlägt vor المقت.

[3] Lücke im Cod. — Gewiss ist والافراط vor den folgenden Worten hinzuzufügen.

[4] Cod. الالقاض — von Rosen will الانقباض.

[5] Cod. etwa تبنع; de Goeje schlägt vor يَنْبُع.

لو تركنت كذا لانجفلت منك نعــــام *وجنان مخصبات[1] ويرابيع عظـــــــام
*يا ايادىّ كأن[2] كذّبنى فيك الانـــــام ثم قالوا جاسمىّ من بنى الانباط حام
عربىّ عربىّ جاسمىّ والسلام

وكان لاحمد عدّة اولاد اغرب فى اسمائهم وكناهم فمن كنى اولاده ابو الوليد وابو دواد[3] وابو اياد وابو دعمى ولابن الزيادة[4] يهجوه ويعرض بذلك وكان ابن المعتزّ يستملحها

كم تردّى الدّلات يابن دوّاد لو تدوّدت لم تكن من اياد

ولاحمد بن ابى دواد شعر مطبوع منه

ما انت بالسبب الضعيف وانّما نجح الامور بقوّة الاسبـــــــــاب
فاليوم حاجتنا اليك فانّمــــــا يدعى الطبيب لشدّة الاوصـــاب

[ابن الروندى]

قال ابو القاسم البلخى فى كتاب محاسن خراسان ابو الحسين[5] احمد بن يحيى ابن محمّد بن اسحاق الروندى من اهل مرو الروذ ولم يكن فى نظرائه فى زمنه احذق منه بالكلام ولا اعرف بدقيقه وجليله وكان فى اوّل امره حسن السيرة جميل المذهب كثير الحياء ثم انسلخ من ذلك كلّه باسباب عرضت له ولان علمه كان اكثر من عقله وكان مثله كما قال الشاعر

ومن يطيق مزكّى عند صبوته[6] ومن يقوم لمستور اذا خلعا

وقد حكى عن جماعة انه تاب عند موته مما كان منه واظهر الندم واعترف بانه انما صار الى ما صار اليه حميّةً وانفة من جفاء اصحابه به وتنحيتهم ايّاه من مجالسهم واكثر كتبه الكفريات الّفها لابى عيسى [ابن لاوى] اليهودى الاهوازى وفى منزل هذا الرجل توفّى ، مما الّف من الكتب الملعونة كتاب يحتجّ فيه على الرسل عمّ ويبطل الرسالة ونقضه على نفسه ونقضه الخيّاط ايضا كتاب نعت[7] الحكمة صفة القديم تعالى وجلّ اسمه فى تكليف خلقه امره ونهيه

---

[1] Nach Conjectur DE GOEJE's. Cod. وحياب محصنات.
[2] Glänzende Conjectur DE GOEJE's für انا ما زنجان im Cod.
[3] Cod. زاواد.
[4] So Codex, wahrscheinlich unrichtig (vgl. oben مخلد بن اياد).
[5] Ibn-Chall. n. 34 الحسن.
[6] Cod. موته. Der Text des Verses ist hergestellt nach al-ʿAbbâsî; vgl. die Anm.
[7] Unrichtig *Fihr.* 177 und Tusî 58 عبث.

ونقضه عليه الخيّاط كتاب يطعن فيه على معظم[1] القران نقضه عليه الخيّاط وابو علىّ الجبّائى ونقضه هو على نفسه كتاب القضيب الذهب وهو الذى يثبت فيه ان علم الله تعالى بالاشياء محدث وانه كان غير عالم حتّى خلق لنفسه علما تعالى الله وجلّت عليته[2] ونقضه عليه ابو الحسين الخيّاط ايضا كتاب الفرند فى الطعن [على النبىّ] صلى الله عليه وآله وويل للطاعن عليه ونقضه عليه الخيّاط كتاب المرجان فى اختلاف اهل الاسلام ونقضه ابن الروندى على نفسه ومن كتب صلاحه كتاب الاسماء والاحكام وكتاب الابتداء والاعادة وكتاب الامامة فيه . . . . . . وكتاب خلق القرآن وكتاب البقاء والفناء وكتاب لا شىء الا موجود وامثالها من كتبه كثيرة ،

وحكى ابو الحسين ابن الروندى قال مررت بشيخ جالس وبيده مصحف وهو يقرأ ولله ميراث السموات والارض[3] فقلت وما يعنى ميراث السموات والارض قال هذا المطر الذى ترى فقلت ما يكون التصحيف[4] الا اذا كان مثلك يقرأ[5] ما هذا انما هو ميراثُ السمواتِ والارضِ فقال اللهم غفرا انا مذ اربعين سنة اقرأها وهى فى مصحفى هكذا ⊙

[الناشى]

لابى العبّاس الناشى

وشادن ما توخّى[6] وصفه احـــــد ‏ الا تلجلج فى الوصف الذى وصفا
يلوح فى خدّه ورد على زهـــــر ‏ يعود من حسنه غضا اذا قطفـــا
لا شىء اعجب من جفنيه انهما ‏ لا يضعفان القوىّ الا اذا ضعفـــا

[ابو على الجبّائى]

واسمه محمّد بن عبد الوهّاب بن سلام من معتزلة البصرة وهو الذى ذلّل الكلام وسهّله ويسّر ما صعب منه واليه انتهت رئاسة البصريّين فى زمانه لا يدافع فى ذلك واخذ عن ابى يعقوب الشحّام وورد البصرة وتكلّم من بها من المتكلّمين

---

[1] Cod. مطم.
[2] Cod. علمه.
[3] Sur. 3, 176. Las der Šech etwa ميراثُ السمواتِ والارضُ?
[4] Cod. النصحف.
[5] Cod. منقر. Vielleicht بمقرئ.
[6] Cod. تولى. Ueberhaupt habe ich den Text dieses Gedichtes festgestellt nach Cod. Leid. 1957 (worüber in den Anmerkungen).

وصار الى بغداد فحضر مجلس ابى ....[1] الضرير وتكلّم فتبيّن فضله وعلمه وعاد الى العسكر ومولده سنة ٢٣٥ وتوفّى سنة ٣٠٣ واوصى الى ابنه ابى هاشم ان يدفنه فى العسكر فابى ابو هاشم الا حمله الى جُبّى فحمله ودفنه فى مقبرة فيها والدة ابى على ووالدة ابى هاشم ناحية بستان ابى على ' قال عبد الله الكوكبى لابى على لا يعجبنى اللبن[2] فقال له ابو على عربىّ لا يعجبه اللبن مثل هاشمىّ يحبّ معاوية ' قال ابو علىّ انّ صاحب الزنج جاءه الخبر بان فلانا القائد قتل فانشأ يقول

اذا فارس منا مضى لسبيله عرضنا لاطراف الاسنّة اخر

[الرمّانى]

كان السرىّ الرفّا جارا لابى الحسن على بن عيسى الرمّانى بسوق العطش وكان كثيرا ما يجتاز بالرمّانى وهو جالس على باب داره فيستجلسه ويحادثه يستدعيه الى ان يقول بالاعتزال وكان سرىّ يتشيّع فلما طال ذلك عليه [انشد]

اقارع اعداء النبىّ وآلــــه قراعا يفلّ البيض عند قراعــه
واعلم كلّ العلم انّ وليّهــم سيجزى غداة البعث صاعا بصاعه
فلا زال من والاهمُ فى علـــوّه ولا زال من عاداهم فى اتّضــاعه
ومعتزلىّ رام عزل ولايتـــى عن الشرف العالى بهم وارتفــاعه
فما طاوعتنى النفس فى ان اطيعه ولا اذن القرآن لى فى اتّبـــاعه
طبعت على حبّ الوصىّ ولم يكن لينقل مطبوع الهوى عن طبــاعه

[ابن زَبْر]

للقاضى ابى محمد عبد الله بن احمد بن [زبر][3]

العالم العاقل ابن نفســه اغناه حسن[4] علمه عن جنسه
كن ابن من شئت وكن مكمَّــلا فانّما المرء بفضل كتبــه
كم بين من تكرمه[5] لاصلــه وبين من تكرمه لنفســه

---

[1] Unleserlich, etwa محاله im Cod.
[2] Im Cod. folgt وقال الكوكبى هنائنا.
[3] Cod. معروف.
[4] Cod. جنس. Diese Lesart lässt sich vielleicht vertheidigen.
[5] Cod. المكرمه.

[هشام بن الحكم][1]

هشام بن الحكم البغدادى الكندى مولى بنى شيبان كنيته ابو محمّد وقيل ابو الحكيم اصله من الكوفة وانتقل الى بغداد من جلّة اصحاب ابى عبد الله جعفر بن محمّد الصادق عليهما السلام وهو من متكلّمى الشيعة الاماميّة وبطائنهم وممن دعا له الصادق عليه السلام فقال اقول لك ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله التحيّات لا تزال مؤيّدا بروح القدس ما نصرتنا بلسانك وهو الذى فتق الكلام فى الامامة وهذّب المذهب وسهّل طريق الحجّاج فيه وكان حازقا بصناعة الكلام حاضر الجواب وكان اوّلا من اصحاب الجهم بن صفوان ثم انتقل الى القول بالامامة بالدلائل والنظر وكان منقطعا الى البرامكة ملازما بيحيى بن خالد وكان القيّم بمجالس كلامه ونظره ثم تبع الصادق عليه السلام فانقطع اليه وتوفّى بعد نكبة البرامكة بمدّة يسيرة وقيل [بل فى] خلافة المامون وكان هشام يقول ما رايت مثل مخالفينا عمدوا الى من ولّاه الله من سمائه فعزلوه والى من عزله من سمائه فولّوه ويذكر قصّة مبلغ سورة براءة ومردّ ابى بكر وايراد علىّ عليه السلام بعد نزول جبريل عليه السلام قائلا لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم وآله عن الله تعالى انه لا يؤدّيها عنك الا انت او رجل منك فردّ ابا بكر وانفذ عليّا عليه السلام ⊙

شيطان الطاق

ابو جعفر محمد بن النعمان الاحول * نزل طاق المحامل بالكوفة[2] وتلقّبه العامّة بشيطان الطاق والخاصّة تعرفه بمؤمن الطاق وشعبه تسمّيه شاه الطاق ايضا وهو من اصحاب ابى عبد الله جعفر بن محمّد الصادق عليهما السلام وقد لقى زيد بن [زين] العابدين وناظره على امامة ابى عبد الله عليه السلام ولقى على بن الحسين زين العابدين عليهما السلام وقيل انما سمّى شيطان الطاق لانه كان يتصرّف ويشهد[3] الدنانير فلاحاه قوم فى دينار جوّدوه وبهرجه هو فاصاب واخطأ والزمهم الحجّة فقال انا شيطان الطاق يعنى طاق المحامل بالكوفة موضع دكّانه فلزمه هذا اللقب وكان حسن الاعتقاد والهدى حازقا فى

[1] Vgl. *Fihrist*, S. 175, 22 ff. Tusi, *List of Shy'ah books*, S. 355.

[2] Cod. الكوفة نرل طاق المحامل. Vgl. im allgemeinen *Fihrist*, S. 176, 10 ff. Tusi S. 323.

[3] Cod. وشهد.

صناعة الكلام سريع الحاضر والجواب وله مع ابى حنيفة مناظرات منها لما مات جعفر الصادق عليه السلام قال ابو حنيفة لشيطان الطاق قد مات امامك قال لكن امامك لا يموت الى يوم القيامة يعنى ابليس وقال له ابو حنيفة ما تقول فى المتعة قال حلال قال افيسرّك ان تكون اخواتك وبناتك يمتع بهن قال شىء قد احلّه الله تعالى ان كرهته مما خبلنى[1] ولكن ما تقول انت فى النبيذ قال حلال قال افيسرّك ان تكون اخواتك وبناتك نبّاذات هن وقال له ابو حنيفة يوما السنا صديقين قال بلى قال وانت تقول بالرجعة قال اى وايم الله قال فانى شديد الحاجة وانت متمكّن فلو انك اقرضتنى خمسمائة درهم اتّسع بها واردّها عليك فى الرجعة كنت قد قضيت حقّى ووصلت الى غفل قال انا اقول ان الناس يرجعون . . . .[2]

Anmerkungen.

1) واصل بن عطاء. Vgl. über ihn ausser Ibn-Khallikān ed. Wüstenfeld, Nr. 791, Mobarrad, *Kāmil* ed. Wright V, 546. Masʿudī ed. Barbier de Meynard VII, 234.

Die oft citirte Chuṭba, worin der Buchstabe ر nicht vorkommt, ist uns erhalten in der Anthologie Šaizarī's, Cod. Leid. 287, fol. 87 verso.

2) ابو الهذيل العلاف. Vgl. über ihn Flügel's Note zu *Fihrist*, S. 180, Anm. 2. Steiner, *Die Muʿtaziliten*. S. 51, n. 3. — صالح بن عبد القدوس wird im *Fihrist* an zwei Stellen erwähnt, S. 163, 4; 338, 9. Er gilt für einen verkappten Zindīq und wurde im Jahre 167 getödtet. Vgl. Ibn Chall. Nr. 302. Weil, *Gesch*. II, 106.

3) ابراهيم بن سيار بن هانى النظام. Vgl. über ihn Flügels Note zu *Fihrist*, S. 179, 6. *Šarḥ Risālat Ibn-Zaidūn* (Alexandrien 1290) S. 122 ff. Der hier genannte ʿAbd-al-Wahhāb aṯ-Ṯaqafī ist عبد الوهاب بن عبد المجيد بن الصلت الثقفى البصرى ein Traditionarier, † 194. Vgl. Nawawî, S. 397; Hoffâż 6, 69; Ibn Qot. 257.

4) ابو بشر ثمامة بن اشرس النميرى wird erwähnt bei Ibn Chall. Nr. 540, 808; Schahrast. S. 49. Haarbrücker I, 73 ff.; Masʿudî III, S. 107.

Dass er bei ar-Rašīd in Ungnade fiel und zwar im Jahre 186, berichten auch Abu ʾl-Mah. I, S. 522, Tabar. III, 651. Als Grund dazu

[1] Cod. حملتنى.

[2] Hier endet abrupt das Fragment.

geben sie an, dass ar-Rašīd ihn auf Lügen in der Angelegenheit von Aḥmed ibn ʿIsā ibn Zaid ertappt hatte. Wer aber dieser war und was er verübt hat, darüber findet man bei ihnen kein Wort. In der Leidener Handschrift des الفرج بعد الشدة (Cod. 61, p. 186) habe ich aber die Nachricht gefunden, dass ar-Rašīd diesen Aḥmed ibn ʿIsā ibn Zaid nach Bagdad bringen liess mit einem gewissen al-Qāsim ibn ʿAlī ibn ʿOmar, woselbst beide bei Al-Faḍl ibn ar-Rabîʿ verhaftet wurden. Dieser aber behandelte sie mit grosser Achtung und bald gelang es ihnen aus der Haft zu entkommen. Als Ursache von Rašīd's Zorn gegen Aḥmed wird angegeben, dass er vernommen hatte, wie die Leute sich letzterem wegen seiner schönen Lebensweise zuneigten. Er witterte also wohl in ihm einen Prätendenten, was die Vermuthung nahe legt, dass er Alide war, und zwar ein Enkel des im Jahre 122 zu Kufa hingerichteten Zaid ibn ʿAlī, der wirklich einen Sohn ʿIsā genannt hatte.

5) ابو عثمن عمرو بن بحر الجاحظ. Vgl. Flügel's Note zu *Fihrist*, S. 300, Anm. 8, von Rosen, *Coll. scientif. de l'Institut des Lang. Or. I Mss. Arab*, S. 72 ff. Herr von Rosen theilt mir noch brieflich mit, dass die hier genannte Risāla an Ibn ar-Zajjāt nicht erwähnt wird in den vollständigsten ihm bekannten Zusammenstellungen von Ǵāḥiẓ's Werken, weder in der Vorrede zum كتاب الحيوان des Ǵāḥiẓ selbst, noch im كتاب عيون التواريخ des Ibn Šākir. Hingegen wird ein Schreiben des Verfassers an Ibn az-Zajjāt mitgetheilt in al-Hoṣrī's Buch زهر الاداب, abgedruckt im II. Bande des ʿIqd ed. Bulaq, S. 102—103 in margine.

Von Rosen bemerkt zu den Worten التدعى مقدمات u. s. w., ob es etwa möglich wäre zu lesen التداعى بمقدمات الشرف يوجب التوانى und zu übersetzen: ‚Das Streiten um Vorzüge (?) des Adels bewirkt Schwäche' oder kürzer ‚Streit um Vorrang lähmt die Kräfte der Streitenden selbst'. Schliesslich findet er aber die im Text aufgenommene Lesart (vgl. daselbst Note 1) wahrscheinlicher.

Uebrigens wird al-Ǵāḥiẓ in der Adab-Literatur der Araber, bei den Historikern z. B. Masʿudī u. s. w. oft genannt. Ich citire deshalb hier nur noch *Šarḥ risâlat Ibn Zaidūn* S. 136 ff.

6) ابو عبد الله احمد بن ابى دواد. Vgl. Flügels Note zu *Fihrist* 8. 10. Sein angeblicher Geschlechtsbaum bei Ibn Chall. Nr. 31. Verschiedene Dichter haben deshalb Satyren auf ihn geschrieben, z. B. Saʿīd ibn Ḥomaid, vgl. *Agh.* XVII, 2, Goldziher, *Muhammedanische Studien*, S. 165; Diʿbil, vgl. *Fihrist*, S. 100, 20; *Agh.* XVIII, 41. Vgl. Tabar. III, S. 1350.

Der Name des hier genannten Dichters ist unsicher und höchst wahrscheinlich verdorben (vgl. unten ولابن الزيادة). Was das Gedicht selbst betrifft in den Worten عربىّ لا يضام sehe ich eine Anspielung auf Mas'ūdī VII, 148. — Für جاسمى vgl. Jāqut IV, 461, 15.

Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, dass Ibn abī Do'ād sowohl in seiner Qualität als دعىّ als in seiner Freidenkerei einen berühmten Nachfolger fand in dem Kanzler Muwaffaqs Abu-'s-Saqr Isma'īl ibn Bulbul, der seinen erlogenen Stammbaum auf Šaibān zurückführte. Vgl. Lang, *Mu'taḍid als Prinz und Regent* in *Z. d. DMG.*, Band XLI, S. 237 ff.

7) ابو الحسين احمد بن يحيى بن محمد بن اسحق الروندى. Vgl. über diese interessante Persönlichkeit Flügel's Note zu *Fihrist*, S. 174, Spitta, *Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-Aš'arî's*, S. 77, n. 2. Die bis jetzt über ihn vorliegenden Nachrichten lassen sich durch das hier erhaltene Fragment, durch die ausführlicheren Mittheilungen in al-'Abbāsī's معاهد التنصيص على شواهد التلخيص ed. Bulāq (ich benutzte die Leid. Handschrift 38) und seinen Nekrolog in Ibn-Šākirs عيون التواريخ Cod. Leid. 1957 = Landberg 234[1] ungemein vervollständigen. Ich halte es der Mühe werth, die hauptsächlichsten Daten hier zusammenzustellen, weil die nach den Aussagen unserer Autoren noch ausführlicheren Nachrichten in Ibn al-Ǵauzî's المنتظم über Ibn ar-Rawandī unzugänglich sind.

Zuerst was die Schreibweise des Namens ar-Rawandī betrifft, verweise ich auf die bereits citirte Anmerkung Flügel's. Schwieriger ist es, das Todesjahr des Mannes annähernd zu bestimmen. Ganz verwerflich sind die Jahreszahlen 245 und 250 bei Ibn Challikān, weil aus allem hervorgeht, dass Ibn ar-Rawandī ein Zeitgenosse war von Abu 'Alî al-Ǵubbā'ī, der von 235 bis 303 lebte, und sämmtliche sonstige Quellen für das Todesjahr variiren zwischen 293 und 301. Die Hauptautorität in solchen Fragen, aḏ-Ḏahabī, dem Ibn Šākir und Abu-'l-Mahâsin folgen, giebt 298 an, was wir deshalb bis auf weiteres feststellen zu können glauben. Damit ist zugleich ausgemacht, dass Flügel sich geirrt hat, als er unseren Ibn ar-Rawandī identificirt mit dem *Fihrist*, S. 108, 6 und 204, 3 genannten ar-Rawandī, dem sonst unbekannten Verfasser eines كتاب اخبار الرواة und eines كتاب الدولة. Einen weiteren Irrthum hat Flügel begangen,

[1] Dass dieser Codex ein Fragment der genannten Chronik enthält, wie ich vermuthete, hat mir Herr Prof. PERTSCH bestätigt, als er auf meine Bitte gütigst einige von mir ihm geschickte Auszüge mit Cod. Goth. 1567 collationirt hat.

als er in der Anmerkung zu letzterer Stelle schreibt: ‚Man sieht aus dieser Stelle, dass ar-Rawandī seine Ketzereien in dem كتاب الدولة betitelten Buche (s. S. 108, 8) niedergelegt hatte, und dass seine Anhänger davon ابناء الدولة hiessen. Die دولة, ‚die er sich und den Seinigen in jenem Buche versprach, mochte allerdings viele Söhne anlocken‘. Das Wort الدولة bedeutet ja ganz einfach in diesem Zusammenhange das Abbasidische Regiment und die ابناء الدولة sind die Parteigänger der Abbasiden. Das كتاب الدولة war also gar kein ketzerisches, überhaupt kein theologisches, sondern ein historisches Werk. Der hier gemeinte ar-Rawandī war aber, wie im *Fihrist* a. a. O. ausdrücklich bemerkt wird, ein Zeitgenosse von Moḥammed ibn al-Ḥasan, der bereits im Jahre 189, also um mehr als hundert Jahre vor unserem Ibn ar-Rawandī starb.

Nach den meisten Autoritäten starb Ibn ar-Rawandī in einem Alter von 80 oder 86 Jahren (nur eine vereinzelte Angabe giebt die Zahl 36), so dass er ohngefähr zwischen 210—220 geboren sein muss, wahrscheinlich in Marw ar-Rud̲, obgleich seine Familie aus der Stadt Rawand unweit Qāšān stammte. Dass sein Vater ein bekehrter oder verkappter Jude war, ist ohne Zweifel bösartige Verleumdung seitens seiner Gegner, wie schon aus dem Namen seines Vaters und Grossvaters hervorgeht. Er zeigte frühzeitig grosse Begabung für philosophische und theologische Fragen und begab sich deshalb nach dem Centralsitze dieser Studien, nach Bagdād, wo er eifrig die Arbeiten der Muʿtaziliten studirte und später in der Streitfrage, ob das Nichtseiende etwas wirkliches sei, der Bagdadischen Schule von Abu'l-Ḥosain ibn Abi ʿAmr al-Chajjāṭ und al-Ka'bī sich gegenüber stellte. Vgl. oben den Titel كتاب لا شى الا موجود. Im Allgemeinen scheint er seinen Muʿtazilitischen Freunden verdächtig geworden zu sein, weil er angeblich aus Wissbegierde öfters bei den Zusammenkünften von Ungläubigen und Andersgläubigen sich aufhielt, was bei den veränderten Zeitverhältnissen — nach dem Auftreten al-Motawakkils (233—247) — nicht ohne Gefahr gewesen sein dürfte und die ganze freisinnige Partei compromittiren konnte. Denn dass er anfänglich zu den Muʿtaziliten gehörte, wie ausdrücklich berichtet wird, zeigt sein Buch über das Erschaffensein des Qorāns (فى خلق القران). Vielleicht sind noch andere uns unbekannte Ursachen hinzugekommen, doch soviel steht fest, dass es zwischen ihm und seinen Muʿtazilitischen Freunden zu Misshelligkeiten kam, so dass er sogar nach H. Chal. IV, 446 ein Buch schrieb über die Schändlichkeiten (فضائح) der Muʿtaziliten, worin er ihre Irrthümer aufzählte und widerlegte.

Daraus scheint Šahrastānī, der ihn oft als Ueberlieferer citirt, seine Angaben, wenigstens theilweise, geschöpft zu haben. Auch war er in dieser Periode seines Lebens wohl dahin gekommen, die Schwäche der Beweise für den göttlichen Ursprung des Qorāns, wie diese auch die Muʿtaziliten freilich nicht ohne Ausnahmen noch gelten liessen, und für das zweckmässige (صلاح) der göttlichen Weltherrschaft zu erkennen, was ihn völlig den Muʿtaziliten entfremden musste. Er soll sogar eine frivole Nachahmung des Qorāns, oder eines Theiles davon verfasst haben, um thatsächlich den Beweis zu liefern, dass solches nicht, wie die Muslimen behaupten, unmöglich sei. Dadurch entbehrte er aber jeder Stütze und wäre in grosse Geldnoth gerathen, wenn nicht ein barmherziger Jude Abu ʿIsā ibn Levi al-Ahwāzī sich seiner angenommen hatte. Er verzweifelte dann völlig nicht allein an Gott und den Menschen, sondern auch an seinem Wissen und widerlegte oft seine eigenen Schriften, wie unsere Biographen angeben, dazu veranlasst durch Leute, welche ihm Geld dafür geboten hatten. Wir übergehen aber die gehässigen Bemerkungen seiner Feinde in dieser Hinsicht, weil die Richtigkeit solcher Angaben uns wenig verbürgt scheint. Wohl scheint er aber am Ende die Aufmerksamkeit der Regierung auf sich gezogen zu haben, weil uns auf die Autorität al-Ǵubbā'ī's erzählt wird, dass man ihn und Abu ʿIsā al-Warrāq[1] suchen liess, dieser wurde dann gefangen gesetzt und starb im Gefängniss, doch Ibn ar-Rawandī fand bei Ibn Levi, dem Juden, einen sicheren Zufluchtsort. In seiner Wohnung ist er wohl bald nachher gestorben. In wie weit die Angabe genau ist. dass er vor seinem Tode Reue gezeigt hat mit dem Geständnisse, dass es nur so weit mit ihm gekommen sei, weil seine Leute, d. h. die Muʿtaziliten, ihn verstossen hatten, wage ich nicht zu entscheiden. Ehe wir daran gehen, die Bedeutung Ibn ar-Rawandī's ins Licht zu stellen, wollen wir zu der oben mitgetheilten Liste seiner Schriften noch einige Nachträge liefern.

Wir erwähnten bereits das كتاب فضائح المعتزلة, citirt von H. Chal. IV, 446 und fügen daran das von dem nämlichen Bibliographen citirte (V, 92) كتاب الزينة zu. Ausserdem finden wir bei Ibn Šākir das Buch:

---

[1] Diese Person ist wohl identisch mit dem bei Spitta, *Zur Geschichte Abu-'l-Hasan al-Aš'arī's*, S. 78, erwähnten Ḥāriṯ al-Warrāq. — Die Worte وطلبه السلطان hat Abu 'l-Mahāsin ii, S. 185, وصلبه السلطان gelesen! Ein Beispiel, wie wenig auf die Berichte späterer Autoren zu geben ist!

die Perle über die Endlichkeit der Bewegungen (كتاب اللؤلؤة فى تناهى الحركات) und das Buch der Einsicht (كتاب البصيرة) genannt. Letzteres soll er zur Widerlegung des Islâms im Auftrage eines Juden für 400 Dirhem verfasst haben. *Fihrist,* S. 174, wird noch eine Abhandlung erwähnt فى ان الجسم لا يجوز ان يكون مخترعا لا من شىء und nach Tusî, *List of Shy'ah books,* S. 58, verfasste er eine Schrift فى اجتهاد الراى. Am meisten bekannt ist aber das Buch, die Krone, كتاب التاج, nicht التاج الزمرد, wie Ibn Chall. angiebt, denn das كتاب الزمرد ist eine absonderliche Schrift.[1] Vgl. *Fihrist,* S. 177. H. Chal. V, 60 (gegen Spitta, *Zur Geschichte* u. s. w., S. 77, Note 3). Nach Ibn Šākir wird in beiden das Gesetz bestritten und wird speciell in ‚der Krone' die Ewigkeit der Welt vertheidigt. Hingegen ist das كتاب اللامع bei Abu-'l-Fidā II, 296 aus der Liste zu streichen, denn das Richtige, الدامغ findet sich schon Abu-'l-Mahāsin II, 184. Es soll zur Widerlegung des Qorāns verfasst sein für Ibn Levi.

Zur Charakteristik der auch in unserem Fragmente genannten Bücher kann ich noch nach meinen Quellen mittheilen, dass er in der Schrift الفرند ausführlich die Behauptung der Muslime: der Qorān sei selbst ein Wunder, wodurch die göttliche Mission Mohammeds und somit die Wahrheit des Islāms endgültig bestätigt wurde, kritisirte. Dass diese Behauptung im Qorān gemacht wird, ist nach ihm ebensowenig ein Beweis, als wenn Euklides oder Ptolemaeus gesagt hätten, dass Niemand ein dem ihrigen ähnliches Buch zu verfassen im Stande sei, daraus die Folgerung gezogen würde, dass auch Euklides und Ptolemaeus Gesandte Gottes gewesen wären. Es sei nur Vorurtheil und Parteilichkeit, wenn man in Bezug auf den Qorān solche Beweise gelten liesse, bei anderen Büchern nicht. Diese kühnen Behauptungen waren aber nur die logische Consequenz des ganzen Strebens der Mu'taziliten. Dasselbe hatten, nur ein wenig vorsichtiger, an-Naẓẓām und Andere gesagt (vgl. Steiner, *Die Mu'taziliten,* S. 77 nach Šahrast. 39), wie man überhaupt die Bedeutung der Mu'taziliten in ihrem freieren Verhältnisse zum Qorān und zur Tradition, nicht in ihrer Oppo-

---

[1] In der Einleitung zu dieser Schrift schreibt er: er habe dieselbe so benannt, weil, wie die Augen der Schlangen zerfliessen, wenn sie auf einen Smaragd blicken, ebenso der Widersacher, wenn er dieses Buch sieht, zerfliessen wird. Darin kommen u. A. die bereits aus Abu-'l-Fidā bekannten Aeusserungen vor, dass die Worte von 'Akṯam ibn Saifī beredter sind, als die Ausdrücke in Qor. 108, 1 (wir haben dir den Kauṯar gegeben) und sonst; dass die Propheten die Leute nach der Weise der Astrologen und mit Talismanen betrogen haben und ähnliches.

sition gegen dieses oder jenes Dogma suchen muss. Allein keiner hat es unumwundener und schärfer zum Ausdruck gebracht als er, und er zog sich dadurch von den verschiedensten Seiten Streitschriften zu. Am meisten thaten sich dabei eben die Muʿtaziliten hervor; al-Chajjāṭ scheint es sich zur Aufgabe gemacht zu haben, alle Werke des Ibn ar-Rawandī zu widerlegen und kaum weniger eifrig waren al-Ǵubbā'ī und der spätere Begründer des orthodoxen Kalâms, al-Ašʿarī. Auch Abu-'l-Hosain al Baṣrî († 399), genannt الجُعَل bestritt eine Meinung Ibn ar-Rawandī's. Vgl. *Fihrist* 174 und Abu Sahl an-Naubachtī widerlegte sowohl die ,Krone' (*Fihr.* 177), als die Schrift über das göttliche Attribut der Weisheit in seinem Verhältnisse zu denjenigen Verboten und Geboten Gottes, welche es dem Menschen nicht möglich ist, zu vollbringen (نعت الحكمة فى تكليف الله تعالى خلقه ما لا يطيقون فى امره ونهيه). Ein Charigit endlich widerlegte die Schrift über das Imamat, *Fihr.* S. 237, und ein Šīʿit that dasselbe für die Schrift فى اجتهاد الراى nach Tusî, S. 58, *Fihr.* 177.

Diese vielen Streitschriften der hervorragendsten Fachgelehrten der Zeit beweisen zur Genüge, dass Ibn ar-Rawandī ein tüchtiger Gelehrter war, der es sehr gut verstand, die Waffen der Dialectik zu führen. Er war aber, wie viele andere Muʿtaziliten, zugleich Schöngeist und schrieb Verse, wovon ich nur drei Fragmente in meinen Quellen habe auftreiben können, doch diese genügen, um es lebhaft zu bedauern, dass wir nicht mehr davon besitzen. Ich theile dieselben hier mit. Das erste Gedicht fing an mit den Worten:

سبحان من وضع الاشياء موضعها   وفرّق العزّ والاذلال تفريقا

und darin kamen weiter die beiden Versregeln vor:

كم عاقل عاقل اعيت مذاهبه   وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا
هذا الذى ترك الاوهام حايرة   وصيّر العالم النِحرير زنديقا

Offenbar war dies eine Satire gegen Allah's Weltregierung.

مِحَن الزمان كثيرة ما تنقضى   وسرورك تأتيك كالاعياد
ملك الاكارم فاسترقّ رقابهم   وتراه رقّا فى يد الاوغاد

Seine eigene Lebenserfahrung legte er nieder in diesen treffenden Worten, welche an Socrates erinnern:

اليس عجيبا بانّ امرءا   لطيف الخصام دقيق الكلم
يموت وما حصلت نفسه   سوى علمه انه ما علم

Bei einem Schriftsteller, von dem wir nichts besitzen als die Aeusserungen seiner Feinde, müssen diese Verse einen um so grösseren Werth beanspruchen. Sie zeigen uns, dass Ibn ar-Rawandī nicht allein Gelehrtheit, sondern auch Geist besass und dass seine Gegner ihm in dieser Hinsicht Recht gethan haben, als sie, wie von einem gewissen Abu-'l-Wafā ibn 'Aqīl berichtet wird, seine Biographie ausschmückten mit allerlei Erzählungen von Schwänken und Spötteleien, wovon Ibn-Šākir, der seinen Namen nie ohne den Fluch Gottes darüber auszurufen nennt, ehrlich genug ist, einzugestehen, dass einiges wirklich von ihm überliefert worden ist, doch vieles auf seine Rechnung gestellt, was eigentlich Leuten, welche einen, dem seinigen ähnlichen Weg wanderten, gehörte. Aus Seetzen's *Reisen* III, 171, IV, 442 wissen wir, dass bis auf unsere Tage solche Erzählungen auf seinem im Volksmunde verstümmelten Namen im Orient cursiren. Wie ganz anders urtheilt noch über ihn der Verfasser des *Fihrist* und der Qāẓi Abu-'l-'Abbās aṭ-Ṭabarī († 335), der ihm nur nachsagt, dass er nicht bei einer Meinung und bei keiner Secte ausharrte und aus Geldnoth Brotschreiber wurde. Hat er sich auch manche Frivolität zu Schulden kommen lassen, er that es wahrscheinlich blutenden Herzens.

8) ابو العباس عبد الله بن محمد الانبارى ابن شرشير الناشى. Vgl. über ihn Flügel's Note 6 zu *Fihrist,* S. 172, Spitta, *Zur Geschichte* u. s. w., S. 66, Note 1.

Auch sein Nekrolog ist bei Ibn Šakir unter dem Jahre 293 zu finden. Er wird als Dichter gerechnet zur طبقة von al-Boḥtorī und Ibn ar-Rūmī und zeichnete sich hauptsächlich durch seine Jagdgedichte aus. Auch verfasste er eine Art Encyclopädie der Wissenschaften in einem Gedichte von etwa 4000 *bait,* worin er neue Theorien aufstellte in Bezug auf die Logik, die Metrik und die Grammatik, welche aber in Bagdād, wo er anfangs lebte, keinen Beifall fanden. Er brachte deshalb seine übrige Lebenszeit in Aegypten zu und soll nach Ibn Šākir daselbst gestorben sein, als er bei einem Zechgelage frech genug war, sich Tinte und Papier geben zu lassen, um eine Nachahmung des Qorāns zu schreiben, wozu er sich in ein Nebengemach zurückzog. Als er zögerte herauszukommen, gingen seine Freunde dorthin und fanden ihn todt. Sein Name الناشى war ein Ehrenname, welchen ihm ein Šech der Mu'taziliten gegeben hatte, als er bei einer Disputation seine Gegner zum Schweigen gebracht hatte. Der Šech soll nämlich gesagt haben: لا اعدمنا الله مثل هذا الناشى ان يكون فينا فينشو لنا فى كل وقت مثله. Ueber den Namen ابن شرشير vgl. Ibn Chall. Nr. 352.

9) ابو على محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبّائى. Vgl. über ihn *Fihrist* 34, 12; 36, 22; 38, 14 und Flügel's Anm. zu erstgenannter Stelle, Spitta, *Zur Geschichte* u. s. w. S. 38 ff. Ibn Šākir unter dem Jahre 302 bringt nichts Neues, welches nicht bereits aus Ibn Chall. Nr. 618, Sojutî, *De Interpretibus Korani* Nr. 100 u. s. w. bekannt wäre. Merkwürdig ist die Nachricht bei Spitta a. a. O., S. 127 ult., dass er seine Qorānerklärung in dem Dialecte seiner Vaterstadt schrieb.

Von seinem Lehrer الشحّام ist an den angeführten Stellen ebenso die Rede, doch ابو . . . . . . الضرير, der eine Zeile nachher genannt wird, wird, soweit ich sehe, nicht erwähnt. — Ueber seinen Sohn Abu Hāšim findet sich ein Artikel im *Fihrist,* S. 174. Vgl. dazu Flügel's Note 4. — Ueber جبّى vgl. Jâqut II, 12 unter جُبّا. – عبد الله الكوكبى Abu-'l-Mahāsin I, 749.

10) ابو الحسن على بن عيسى الرمانى. Vgl. *Fihrist* 63, 64 und Flügel's Note 5.

Die Liste seiner Schriften über die Kalāmwissenschaft, welche man hier suchen würde, sollte *Fihrist* 173 stehen, wo aber der Text unvollständig ist.

Ueber den bekannten Dichter السرى الرفا hat Ta'ālibī يتيمة الدهر ed. Damascus I, S. 450 viele Daten. Vgl. ausserdem Ibn Chall. Nr. 256.

Sein Diwān findet sich in Oxford (Uri) 1298. Vgl. Berlin (Ahlw.) 213. Das كتاب المحب والمحبوب والمشموم والمشروب ist handschriftlich vorhanden in Leiden, n. 559, Cat. I, S. 252 ff. (2. Ausg.), Wien 359. Auszüge daraus im Diwān des Moslim ibn al-Walīd ed. de Goeje S. 286.

11) ابو محمد عبد الله بن احمد بن زبر starb 329 nach Abu-'l-Mahāsin II, S. 296, wo aber irrig statt ابن زبر gelesen wird ابن زيد. Das richtige steht bei ad-Dahabī, Cod. Leid. 1721, fol. 216 v.

Ânandavardhana and the date of Mâgha.

By

Hermann Jacobi.

In his paper on the date of the poet Mâgha (*ante* p. 61 ff.) Dr. Joh. Klatt has brought forward a Jaina legend from the Prabhâvakacharitra which makes Mâgha a cousin of the Jaina ascetic Siddharshi who composed the Upamitabhavaprapañchâ kathâ in A. D. 906. If this legend were historically true, Vâmana and Ânandavardhana who quote verses from the Śiśupâlavadha, must be younger than Mâgha, and granting the correctness of the Jaina chronology, later than the end of the ninth century. On the other hand Kalhaṇa states in the Rajataraṅgiṇî 5, 39[1] that Ânandavardhana became famous in the reign of Avantivarman of Kaśmir (855—884 AD). It is evident that these statements cannot be reconciled, and the question to be settled is, which of them deserves greater credit.

I.

The trustworthiness of the Jaina legend can be impugned on general grounds only. First ,it may be said that the story of Siddha, as given in the Prabhâvakacharitra, is composed mainly of legendary matter, taken partly from the older legend about the origin of the Digambara sect (*ante,* p. 64, note 1). And it will not be safe to place implicit trust in what a legend asserts about the relations of its hero, if the other details are unmistakably a got up story. Secondly we

---

[1] मुक्ताकणः शिवस्वामी कविरानन्दवर्धनः ।
प्रथां रत्नाकरश्चागात्साम्राज्येवन्तिवर्मणः ॥

have a fine example of the historical character of the Prabhâvakacharitra in the story of Bappabhaṭṭi in which that saint is made to convert, (as Mr. PANDIT puts it *Gauḍavaho,* introd. CXIX) 'every renowned king, every famous poet, and every learned scholar to Jainism'. In our case, I think, the fact or tradition that Siddha was a native of Bhillamâla, would have been a sufficient inducement for the Jaina legend-mongers to make him a relation of the famous poet whom common tradition connects with that town. Yet, however little value we are inclined to attach to the legendary tradition of the Jainas, still we are not entitled to put aside, on such general grounds only, every statement of theirs the acceptance of which may be inconvenient.

On the other hand, Kalhaṇa's account of the events of the period, we are speaking of, is admitted to be generally correct, though few will go with Mr. PANDIT so far as to insist on the correctness of every detail. Notwithstanding the good opinion we have of Kalhaṇa as an historian of the centuries immediately preceding his own time, we certainly must withold credence from such of his statements as can be proved to be open to doubt. And this has been done by Professor PISCHEL with respect to Kalhaṇa's date of Ânandavardhana (see his edition of *Rudraṭa's Çṛñgâratilaka* introd. p. 22). His argument is as follows. In his commentary on Ânandhavardhana's Dhvanyâloka Abhinavagupta refers to that author as *asmadguravaḥ* and *asmadupâdhyâyaḥ*. ,If this is to be taken literally, Ânandavardhana must have been at least half a century later than Kalhaṇa states.' For Ânandavardhana cannot have become famous in Avantivarman's reign, if he was the teacher of Abhinavagupta who wrote just before and after the year 1000 A. D. The question, therefore, which we must decide, comes to this whether we must take Abhinavagupta's words in their literal sense, or have to interpret them in some other way. For Prof. PISCHEL himself implicitly admits that they may also be taken not literally. I shall endeavour to prove that the latter view of the case is the correct one.

On p. 40 of the edition of the Dvanyâloka in the Kâvyamâlâ, Abhinavagupta quotes a lengthy passage by *vivaraṇakṛit,* apparently

a commentator on the Dhvanyâloka, and dismisses the learned discussions of his predecessor with the courteous remark: *ity alaṁ gardabhîdohânuvartanena* "let us have done with milking the she-ass". Hindu commentators are always apt to acknowledge in this way their obligations to the works of their predecessors. In other places also Abhinavagupta seems to refer to older commentaries. Thus in commenting on the verse, quoted by Ânandavardhana (see Pischel *loc. cit.* p. 23) he says that the verse is by Manoratha ‚a poet contemporary with Ânandavardhana', and then refutes an artificial interpretation, which '*kechit*' give of the word *vakroktiśûnya* in that verse. In the same way, he quotes an interpretation by ‚*anye*' of a Prâkṛit verse p. 22 (Kâvyamâlâ), and on p. 45 he refers to *anyakṛitâ vyâkhyâḥ* of the same verse. On p. 99 he cites the discussions by *kechit, anye, eke* and *itare* of a passage, quoted by Ânandavardhana from the Harshacharita. These explanations apparently occurred, not in commentaries on the Harshacharita, but in works on Alaṁkâra. For they discuss how in that passage the *śabdaśakti* comes to suggest another *alaṁkâra*. Most probably Abhinavagupta found those lucubrations in older commentaries on the Dhvanyâloka. The verse '*jyotsnâpûra*' (p. 110) which '*kechid udâharaṇam atra paṭhanti*', seems to have been derived from the same source.

If Abhinavagupta had been instructed by Ânandavardhana, he certainly would have mentioned him, not Bhaṭṭendurâja,[1] in the introductory verse to his gloss. For, that would have been the most effective credentials to prove himself a competent interpreter of Ânandavardhana's work. Either Bhaṭṭa-Indurâja or Bhaṭṭa-Tauta (whom he acknowledges as *asmadupâdhyâya* on p. 29) is meant by *asmadguravaḥ* whose rather subtile than adequate interpretation of Ânandavardhana's introductory verse is referred to on p. 2. These facts prove that Abhinavagupta did not enjoy the personal instruction of Ânandavardhana. For they show that one or even more commentaries on the Dhvanyâloka existed already in his time, and that he does not name Ânandavardhana as his *guru* on that occasion where

[1] He quotes a verse by Bhaṭṭendurâja, p. 25, *yad viśramya* etc.

he ought to have done so. Consequently, wherever the words *asmad-guravaḥ* and *asmadupâdyhâya* refer to Ânandavardhana, they must be taken metaphorically as denoting the *paraṁparâguru*. As thus the ground for doubting the accuracy of Kalhaṇa's statement has been removed, we are entitled to give it full credit.

Whether Kalhaṇa is right in saying that Manoratha was among the poets of Jayâpîḍa's court (PISCHEL, *loc. cit.*), or Abhinavagupta, in stating that he was the contemporary of Ânandavardhana, we have no means of deciding. But perhaps the one statement may be reconciled with the other in the following way. The interval between the end of Jayâpîḍa's reign and the beginning of that of Avantivarman is forty years. Now Kalhaṇa says that, Muktâkaṇa, Śivasvâmin, Ânandavardhana, and Ratnâkara became famous *(prathâm agât)* in Avantivarman's reign. This may be understood, as in Ratnâkara's case it must be understood, to mean that Ânandavardhana commenced his career as an author before Avantivarman succeded to the throne, but that the unsettled times of civil wars which preceded that reign prevented the writer becoming generally known. Ânandavardhana may therefore have been an aged scholar, when Avantivarman began to rule; and Manoratha probably was an old man, when Ânandavardhana wrote the Dhvanyâloka. For unless Manoratha's authority in Alaṁkâra was generally admitted, Ânandavardhana would not have quoted one of Manoratha's verses in support of his own views. It is thus just possible that Ânandavardhana, when a young man, saw Manoratha, and that he lived to be patronised by Avantivarman. At any rate, Ânandavardhana lived about the middle of the ninth century and Vâmana, whose tenets are said by Abhinavagupta to have been taken into account by Ânandavardhana, not earlier than the first quarter of the same century. Accordingly, Mâgha who is quoted by both, cannot, be later than the eighth century.

II.

At the same conclusion we arrive by a different line of argument. As Ânandavardhana quotes from the Śiśupâlavadha, his contem-

porary Ratnâkara must also have known that poem. It may, therefore, be expected that the influence of Mâgha's poetry can be traced in Ratnâkara's Haravijaya. And indeed, we need but attentively compare such parts of the Śiśupâlavadha and the Haravijaya as treat of the same topics, in order to show in the latter poem unmistakable borrowings from Mâgha. I select quite at random the gathering of flowers, described in the Sarga vii of the Śisupâlavadha and in Sarga xvii of the Haravijaya. I place such verses as contain the same conceit, side by side, and italicise like words and phrases in them. The translations, which I subjoin are sometimes but paraphrases of the text, especially when the latter contains intentionally ambiguous words.

Mâgha vii, 27: —

*upavanapavanânupâta*dakshair
alibhir alambhi yad *aṅganâgaṇasya* |
parimalavishayas, tad unnatânâm
anugamane khalu sampadogrataḥsthâḥ ||

Ratnâkara xvii, 34: —

*anvîye madhukara*maṇḍalena tâvad
saṁsarpann *upavana mârutaḥ* sugandhiḥ |
yâvat *strîparimalagocharo* na *lebhe*
ko nâdyaṃ tyajati padaṃ viśeshalâbhât

(Mâgha): 'The bees, adroit in following the garden's breeze, enjoyed the voluptuous fragrance emanating from the girls; this proves that fortune is at hand for those who follow the great'.

(Ratnâkara): 'The swarm of bees followed the garden's fragrant breeze till it came within reach of the girls' voluptuous fragrance; who will not leave his first place if he can get a better?' Compare also Śiś 8, 10. Mallinâtha explains *vishaya* by *bhogyârtha*, but Ratnâkara paraphrases it by *gochara.*

Mâgha vii, 29: —

abhimukhapatitair *guṇaprakarshâd*
avajitam uddhatim *ujjvalâṁ dadhânaiḥ* |
*tarukisalaya*jâlam *agrahastaiḥ*
prasabham anîyata bhaṅgam aṅganânâm ||

Ratnâkara xvii, 52: —

bibhrâṇair adhikaguṇatvam aṅganânâṁ
hastâgraiḥ prasabham akâri pallavânâm |
pratyagro*jjvala*nijaśobhayâ sarâgair
bhagnânâm api punarukta eva *bhaṅgaḥ* ||

(Mâgha): 'The girls' beautifully raised (proud) fingers, approaching the twigs of the trees, vanquished them by their superior beauty and (then) violently broke (crushed) them'.

(Ratnâkara): 'The girls' red fingers possessing superiority, violently broke the twigs a second time, for they were already broken (vanquished) by the fingers' very excellent beauty.'

In Mâgha's verse the second meaning is delicately expressed, while Ratnâkara by attempting a broad pun destroys what charms the original conceit possesses.

Mâgha VII, 61: —

avacitakusumâ vihâya vallîr
yuvatishu komalamâlyamâlinîshu |
padam upadadhire kulâny alînâṃ
na parichayo malinâtmanâm pradhânam ||

Ratnâkara XVII, 57: —

bhagnânâm agaṇitatadvipattidoshair
vallînâm madhu kusumeshv apâyi bhṛiṅ-gaiḥ |
yuktânâṃ taralatayâ malîmasânâṃ
na svârthât kvacid atirichyatenurodhaḥ ||

(Mâgha): 'The swarms of bees, leaving the creepers deprived of their flowers, settled on the girls who wore delicate wreaths; for the black (bad) ones make light of long acquaintance.'

(Ratnâkara): The bees drank the honey of the broken creepers not minding their distress; the black (bad) ones, who are fluttering, set their gain above respect.

Ratnâkara has slightly altered the idea expressed by Mâgha, but it is evident that he borrowed it from the latter. In Mâgha's verse the girls wear the flowers of the creepers on their heads. Ratnâkara does not mention the girls, but we must assume that the girls broke the creepers, and that the broken creepers were placed on the heads of the girls. — There are many cases of a like description, but in which the imitation is less apparent, because Ratnâkara frequently combines in one verse hints taken from several verses of Mâgha. I shall here restrict myself to cases of obvious borrowing.

Mâgha VII, 60: —

avajitam adhunâ tavâham *akshṇo*
ruchiratayety *avanamya* lajjaye va |
śravaṇakuvalayaṃ vilâsavatyâ
bhramararutair upakarṇam âchachakshe ||

Ratnâkara XVII, 64: —

na śreyân samam adhikaśriyâ virodho
yuktâ 'tra praṇatir itî 'va *pîvarorvâḥ* |
uttaṁsotpalam avanamya dûram *akshṇaḥ*
prastâvît stavam iva *chañcharîkaśabdaiḥ* ||

(Mâgha): 'The lotus which the girl had stuck behind her ear bowed down, as if ashamed, and by the humming of the bees whispered in her ear: 'Now you have vanquished me by the beauty of your eye.'

(Ratnâkara): 'Thinking it better to bend down than to quarrel with one of greater lustre, the lotus stuck behind the girl's ear bowed low and began to praise her eye by the humming of the bees.'

Mâgha vii, 59: —

asmadanam avataṁsitedhikarṇam
praṇayavatâ kusume sumadhyamâyâḥ |
vrajad api laghutâm babhûva bhâraḥ
sapadi hiraṇmayamaṇḍanaṁ sapatnyâḥ ||

Ratnâkara xvii, 68: —

naikatra śravasi tathâ sahematâḍî -
tâṭaṅkepy akṛita vadhûḥ prasâdhitâsthâm |
anyatra priyakarakṛishṭalambapâlî -
vinyastachchhadasubhage yathâbhyamitram ||

(Mâgha): 'When the lover tenderly fixed a flower behind the slender waisted girl's ear, her rival's golden earring, though being made light of, became at once a burden.'

(Ratnâkara): The girl thought the one ear which was adorned by a golden earring, less ornamented than the other in which her lover, pulling down the long tip, had stuck a leaf before the eyes of her rival.

Query. Has it ever been the custom for Hindu girls to wear an earring only in one ear? Or has Ratnâkara been led to this untrue and unnatural description by his intention to vary Mâgha's conceit?

Mâgha vii, 57: —

vinayati sudṛiśo dṛiśaḥ *parâgam*
praṇayini kausumam ânanânilena |
tadahitayuvater abhîkshṇam *akshṇor*
dvayam api rosharajobhir âpupûre ||

Ratnâkara xvii: —

kântâyâḥ *kusumarajo* vilochanasthaṃ
yat *preyân vadanasamîraṇair nirâsthat* |
tenaiva *pratiyuvateḥ* samîpabhâjaḥ
kâlushyaṃ *yugalam* anâyi dûram *akshṇoḥ* ||

(Mâgha): 'The lover in removing by the breath of his mouth the pollen from one eye of the fair-eyed one, filled again and again with the dust of jealous rage both eyes of a rival beauty.'

(Ratnâkara): 'The pollen, which sticking to the eye of the fair one was blown off by her lover with the breath of his mouth, darkened very much both eyes of a rival beauty standing close by.'

Ratnâkara's imitation is decidedly a failure. The antithesis between the one eye of the girl and the two eyes of her rival, an antithesis which is evidently intended and which is essential to the point, has been deficiently worked out by him. For *vilochanastham* may mean *vilochane tishṭhati* and *vilochanayos tishṭhati.* — The last part of his verse Ratnâkara has nearly *verbo tenus* taken over from Śiś. XVII, 38 *tair eva pratiyuvater akâri dûrât, kâlushyam.*

In the following pâda we have an unmistakable borrowing though in the rest of the verse the likeness ceases:

Mâgha VII, 72: —	Ratnâkara XVII, 84: —
mṛiducharaṇatalâgraduḥsthitatvâd	smerânyâ *mṛiducharanâgradurniviṣhṭâ.*

I give one more example from another sarga.

Mâgha XIV, 68: —	Ratnâkara XVI, 73: —
matkuṇâv iva purâ pariplavau	yasyâdhivârinidhikharvita-Śesha-bhoga
sindhunâthaśayane nishedushaḥ |	śayyânirargalavivartanavibhramaśrîḥ |
gachchhataḥ sma Madhu-Kaiṭabhau vibhor	helâvinirmṛiditaśoṇitapaṅkagarbha-
yasya naidrasukhavighnatâṃ kshaṇam ‖	dûrâvamagna-Madhu-Kaitabha-ṭiṭṭibhâsît ‖

(Mâgha): 'Madhu and Kaiṭabha, like two nimble bugs, disturbed only for a moment the pleasant sleep of the Lord reclining on his ocean-bed.'

(Ratnâkara): 'Who when violently tossing in the ocean on his bed, the coiled up body of Śesha, crushed in sport Madhu and Kaiṭabha like two bugs, deeply immersing them in a quagmire of blood.'

Mâgha's simile is quaint, yet not unpleasant; the imitation becomes repulsive by the working out of the details.

On considering the verses of Ratnâkara, confronted by me with those of Mâgha, nobody will fail to see that the former bear the characteristic marks of imitations. But students familiar with classical

Sanskrit poetry will scarcely need such proofs. For the perusal of a few cantos of the Haravijaya will convince them that Ratnâkara's muse belongs to a later phase in the developement of classical Sanskrit poetry than that of Mâgha. Mâgha belongs to the Golden age of classical Sanskrit literature, Ratnâkara to the Silver age. It is evident from the facts brought forward that already in Ratnâkara's time the study of Mâgha's classical poem formed an indispensable part of the training through which every aspirant to the fame of a *Kavi* had to pass, just as was the case in much later times. A long interval of time must intervene between Mâgha and Ratnâkara, the exact length of which we are unable to make out at present.

To sum up the results of our inquiry, it has been proved that Mâgha

1. being quoted by Ânandavardhana, must be earlier than the middle of the ninth century,

2. being quoted by Vâmana, must be still earlier by at least one generation, if Abhinavagupta is right in asserting that Ânandavardhana was acquainted with the work of Vâmana;

3. being imitated by Ratnâkara, the court poet of Bâlabṛihaspati or Chippaṭa-Jayâpîḍa of Kaśmir (835—847 A. D.), must have been earlier than the beginning of the ninth century.

The preceding discussion has deprived the Jaina tradition regarding Mâgha of all the historical interest which Dr. JOH. KLATT seems inclined to claim for it. The only interest left to it is, that it is a further instance of the well-known tendency of the Jainas to connect in one way or other, on the slightest possible pretext, every Indian celebrity with the history of their creed.

Anzeigen.

THOMAS JOSEPHUS LAMY. *Sancti Ephraem Syri* hymni et sermones, quos e codicibus Londinensibus, Parisiensibus, Dubliniensibus, Mausiliensibus, Romanis et Oxoniensibus descriptos, edidit, latinitate donavit, variis lectionibus instruxit, notis et prolegomenis illustravit —. Tomus III. Mechliniae, H. DESSAIN. 1889. (XLIV S. und 1010 Columnen in Quart.)[1]

Zwei Fünftel dieses starken Bandes, der das Werk abschliesst, werden von der in Verse gebrachten Geschichte Joseph's eingenommen, welche jüngst BEDJAN veröffentlicht hat. Da LAMY sich an dessen Text hält, so wäre es kaum nöthig gewesen, diese Mêmrê noch einmal herauszugeben. Eine Uebersetzung hätte ja besonders erscheinen können. Dazu kommt, dass die Abkunft des Gedichts von Ephraim immer noch zweifelhaft ist.[2] Die Zeugen, welche dafür sprechen, sind alle spät. Der Codex des achten oder neunten Jahrhunderts nennt keinen Verfasser, und der älteste, der des sechsten Jahrhunderts, schreibt das Gedicht dem Bâlâi zu. Freilich kann sich der alte Abschreiber geirrt haben, aber nahe liegt diese Annahme doch nicht; wie ja auch in den Fällen, wo eine Handschrift ein Gedicht dem Ephraim, eine andere dem weit minder berühmten Isaac beilegt, die Wahrscheinlichkeit zunächst für letztere Angabe ist.

Unbedingt abzusprechen ist dem Ephraim das Gedicht über den Antichrist (187 ff.). Vermuthlich ist es ihm auch nur deshalb zu-

[1] S. meine Besprechung der beiden früheren Bände in den *Gött. Gel. Anzeigen* 1882, Stück 48 und 1887, Nr. 3.

[2] Vgl. meine Anzeige von BEDJAN's Ausgabe in *Lit. Ctrlbl.* 1888, Nr. 1.

geschrieben, weil es im Ephraimschen Versmaass abgefasst ist. Dass darin die vor Kurzem von BUDGE zugleich mit dem syrischen Pseudocallisthenes herausgegebene Alexanderlegende vom Jahre 514/15[1] stark benutzt ist, konnte LAMY freilich noch nicht wissen. Wohl aber hätte er merken sollen, dass das Gedicht (in Form der Weissagung) die Eroberungen der Muslime als eben geschehend voraussetzt. ‚Das Volk geht aus der Wüste hervor, der Sohn der Hagar . . . ., und es rührt sich, im Namen der Wüste zu kommen, der Gesandte des Sohnes des Verderbens‘ (189 unten); da haben wir die muslimischen Araber und Muhammed ‚den Gesandten Allâh's‘. Im Folgenden werden die Siege und die Verheerungen des *'ammâ šabbâjâ* besprochen; dieser Ausdruck ist wohl doppelsinnig: ‚das Volk, welches gefangen nimmt‘ und ‚das Sabäische Volk‘. Der Verfasser erwähnt Kamele und Rosse der Feinde; er schildert, wie sie die Familien trennen und deren einzelne Glieder gesondert in die Sklaverei schleppen. Dass hier doch nicht etwa von blossen Plünderungszügen ‚persischer Saracenen‘ die Rede ist, erhellt aus den Ausdrücken; namentlich beachte, dass ‚die Völker‘ von ihnen überwunden werden, sowie dass sie denen, welche in ihrem Lande blieben, Zins (*maddathâ*, d. i. die جزية) auferlegen. Dies Stück zeigt deutlich die Zeit des Entstehens gegen 640 n. Chr. Das Uebrige, zum grossen Theil phantastische Apocalyptik, ist aus der genannten Legende und sonstigen eschatologischen Träumereien ziemlich ungeschickt zusammengesetzt. Aber das Werkchen ist als Stimme der Zeit sehr interessant. Uebrigens redet der Verfasser viel einfacher und namentlich kürzer, als Ephraim zu thun pflegt; bei ihm wäre ein Gedicht mit so viel Inhalt mindestens viermal so lang geworden. Anderseits hätte Ephraim seine Vorlagen kaum so fast wörtlich benutzt wie jener.

Ob man das aus einer jüngeren Handschrift[2] genommene Gedicht, 231 ff., eine öde Aufzählung alt- und neutestamentlicher Frommer, dem Ephraim zutrauen darf, mag dahin stehen.

---

[1] Ueber diese handle ich an einem andern Ort ausführlich.

[2] S. PAYNE-SMITH's *Catalog* Nr. 153.

Sonst ist mir in diesem Bande nichts aufgestossen, was mir Zweifel an Ephraim's Autorschaft erregt hätte. Bei einigen längeren Abschnitten wie den Hymnen auf Julianos Sâbhâ und Abraham von Qîdhôn (oder wie dieser Ortsname auszusprechen ist) steht die Echtheit ganz sicher. Mit dem ersteren Heiligen war der Dichter befreundet. Er hat auch eine Lebensbeschreibung desselben verfasst, die bis jetzt nur griechisch[1] herausgegeben ist, von der LAMY aber den syrischen Text hat, und zwar auch aus ganz alten Handschriften. Es wäre wohl der Mühe werth, diesen zu veröffentlichen. Die Echtheit der Vita ergiebt sich schon aus der griechischen Uebersetzung. Wir haben hier einen jener Heiligen, die durch unsinnige Askese Gott zu dienen wähnten. Julianos entlief seiner Frau während der Hochzeit, bekehrte die Heiden eines Dorfes und führte ebenso fromm wie schlau seine in ein liederliches Leben gerathene Nichte zu gottgefälligem Wandel zurück. Dass er sich niemals Gesicht und Füsse wusch, bezeugt anerkennend die Vita, S. 11; ebenso preisen seinen Schmutz unsere Hymnen 753, str. 11, 825, str. 6. Auch das wird ihm zur Gerechtigkeit angerechnet, dass er nie lachte (Vita eb.).

Die Mêmrê im Anfang des Bandes beziehen sich auf allerlei Landplagen wie Dürre und Heuschrecken; Col. 41 handelt von der Räumung von Nisibis in Folge des schmählichen Friedens. Die 24 Jahre der Noth eb. sind gerade die Zeit des Kriegs (von 339—363).

Ephraim erscheint auch in diesem Bande als ein wenig sympathischer Mann. Die untadliche Rechtgläubigkeit ist von hartem Sinn begleitet; er hegt, allerdings echt semitisch, grimmen Hass gegen Juden und Ketzer. Mit Juden zu essen gilt ihm als Todsünde 137, 4. 165, 1. Er hat gewiss viel dazu beigetragen, die römisch-syrische Kirche, welche nachher im Ganzen als die jacobitische erscheint, in ihrem Character zu befestigen. Die Geschichte zeigt, wohin dieser streitbare Glaubenseifer, diese Spitzfindigkeit, Starrheit und Verherrlichung der geisttödtenden Askese geführt haben: der Islâm hat geärntet, was die Rechtgläubigen gesät hatten.

[1] In der römischen Ausgabe vorne an im 2. Band der griechischen Werke.

Dass auch in diesen ‚Hymnen‘ völlig prosaische Erörterungen eine grosse Rolle spielen, kann Niemanden befremden, der sich mit dem Verfasser etwas abgegeben hat. Ich verweise z. B. auf die Darlegungen über die Willensfreiheit 665 ff.

Die Hymnen sind übrigens zum grossen Theil nur sehr fragmentarisch erhalten. Bei vielen zeigt das gleich die alphabetische Ordnung. Im zweiten auf die 40 Märtyrer von Sebastia (939 ff.) fehlen nur die drei Strophen, welche mit ל, פ und ק beginnen sollten. Dagegen enthalten z. B. 711 ff. (erste Hälfte) und 725 ff. nur Trümmer je eines Liedes. 795—835 haben wir die Reste von 22 Hymnen nach der Reihenfolge des Alphabets; in jedem einzelnen begannen alle Strophen je mit einem und demselben Buchstaben u. s. w. Uebrigens brauchen wir den Leuten, welche Ephraim's Lieder zu liturgischen Zwecken zusammengeschnitten haben, nicht all zu sehr zu zürnen. Da sich der Dichter immer wiederholt, wird uns kein Gedanke und kaum eine Wendung verloren gegangen sein. Was die Form betrifft, so möchte ich allerdings nicht behaupten, dass sie überall gleichmässig durchgeführt war, dass z. B. ein Hymnus, in dem ם 3mal vertreten ist (921 ff.), auch für alle übrigen Buchstaben je drei Strophen hatte; doch ist dies immerhin wahrscheinlich.

In den complicierteren Maassen der Medhrâše finden sich allerlei Schwankungen. Ich glaube nun kaum, dass diese zum grossen Theil auf schlechter Ueberlieferung des Textes beruhen, auch nicht, dass sie durch ungewöhnliche Syncopierungen und Diaeresen aufzuheben sind, sondern denke, dass ihre Ausgleichung dem Gesang überlassen war, bei dem zuweilen nach Bedürfniss zwei Silben auf eine Note oder aber eine Silbe auf zwei Noten kamen.[1] Hierfür spricht namentlich, dass solche Schwankungen an gewissen Stellen am häufigsten sind, besonders bei den zweiten Versen der Strophen (wie 837 ff. bald 11, bald 12 Silben).

Von grammatisch interessanten Fällen hebe ich den st. abs. ܡܘܡܐ *maumâ* 658, str. 18 zu ܡܘܡܬܐ hervor, der mir bisher im Syrischen

[1] S. AMIAUD, *Saint Alexis* LXXXV.

eben so wenig begegnet ist wie eine analoge Form. Auch ܒܥܠ̈ܘܗܝ ,im Aufsein', d. h. ,im Wachen' 87, 2 ist mir neu; ich kannte nur ܒܥܠ̈ܘܐ, resp. ܒܥܠ̈ܘܗܘܢ.[1] — Lexicalisch ist hervorzuheben das Verbum ܕܠ 687, str. 8, das auch in dem Citat bei Barhebr., Gr. 1, 98, 7 und in den Glossen bei HOFFMANN, *Op. nest.* 1, 53, 4. 72, 17 vorkommt; es bedeutet, den ܕܘܠܐ *(dullâ)* den ,Einschlag' weben.[2] Auch ܝܒܫܢܐ *jabhšânâ,* 95 ult. ,Dürre' ist bemerkenswerth; vgl. *jaqdânâ, kaurânâ* und andere *pa'lânâ* mit ähnlichen Bedeutungen. Besonders zu beachten ist das Wort ܦܪܘܙܐ, 199, 17 (in dem unechten Stück). Da die entsprechende Stelle in BUDGE's Ausgabe 264, 8 ܦܪܘܙܐ hat (mit *jod,* das in den betreffenden Handschriften sehr viel mit ܢ verwechselt wird), und auch bei Josua Styl. 62, 13 (WRIGHT) ܦܪܘܙܐ steht, so darf man wohl kaum die sonst sehr ansprechende Verbesserung BENSLY's ܦܳܪܘܣܐ beibehalten, sondern muss sich dabei beruhigen, dass ܦܪܘܙܐ wirklich der Name einer Waffe nordischer Barbaren war.

Die Art, wie LAMY in diesem Bande den Text behandelt, ist leider nicht all zu verschieden von der in den beiden ersten Bänden. Ich habe nur den ersten Absatz des achten Buchs der Josephgeschichte — nicht ganz eine Spalte — mit dem entsprechenden Abschnitt in OVERBECK's Ausgabe collationiert und dabei gefunden, dass von mehr als einem Dutzend Varianten nur drei notiert sind, und zwar ganz planlos. Der Leser aber muss voraussetzen, dass alle irgend bemerkenswerthen Abweichungen verzeichnet seien. Welcher Verlass ist da auf die genaue Wiedergabe der Handschriften! Hier gilt im Ganzen wieder, was ich zu den früheren Theilen gesagt habe.

Auch die Druckcorrectur ist stellenweise gar zu mangelhaft. In den 11 letzten schmalen Zeilen von Col. 751 sind sieben Druckfehler, davon drei gleich in der ersten Zeile. Die Verwechslung von

---

[1] Die Bedeutung steht fest; ebenso die Aussprache *'êllâwê,* was wohl eigentlich *'ellawê (= 'ellauwê)* ist; die Präposition ܥܠ̈ܘܝ ist der st. cstr. dazu. Der st. abs. im adverbialen Ausdruck hat an sich natürlich nichts Befremdendes.

[2] Das mit ܕܠ verbundene ܐܣܪ ist also eigentlich wohl nur ,den Aufzug, die Kette (ܫܬܝܐ) weben'. — Wenn man ܕܘܠܐ vielfach gerade als ,Aufzug' لحمة erklärt, so widerspricht dem, dass ihm ܫܬܝܐ gegenübergestellt wird.

ܚ und ܬ ist wieder recht häufig; seltner die von andern Consonanten, deren Klang der Europäer nicht genügend unterscheidet.

Noch weniger ist leider die Uebersetzung zu rühmen, wenn ich wenigstens nach den Stichproben urtheilen darf. Ich habe neben richtiger Wiedergabe leichter Stellen allerlei kleine Ungenauigkeiten und eine Anzahl schwerer Verstösse gefunden. Ich will nur einige wenige Beispiele geben: ܕܐܘܙܦ ܘܙܪܥ ܢܬܠ ܠܗ : ܚܩܠܗ ܪܫܐ ܘܪܒܝܬܐ (23 gegen unten) ‚der da (Samen zur Aussaat) geliehen und gesät hat, dem gebe sein Acker Capital und Zins‘. Dafür hat LAMY: *ager mutuatus est, semen reddat agricolae creditum et fenus.* — ܠܐ ܢܬܪܫܠ ܕܠܐ ܢܐܒܕ (99 gegen unten) ‚lasst uns nicht nachlässig sein, damit wir nicht verderben‘. LAMY: *ne conculcemus, ut non pereamus;* er verwechselt also ܢܪܫ mit ܢܕܘܫ trotz des parallelen ܢܐܒܕ und ohne zu überlegen, dass ‚treten‘ hier nicht passt. — ܒܫܥܬܐ ܕܢܬܥܝܪܘܢ ܟܠ ܕܕܡܟܝܢ ܠܐܘܡܢܘܬܐ ܕܡܬܚܒܠܢ (217, 6) ‚in der Stunde, da alle Schlafenden zu den vergänglichen Berufsthätigkeiten erwachen‘. LAMY: *In hora qua omnes dormientes opera pereuntia abjicient.* — ܐܬܟܫܦܘ ܩܕܡܘܗܝ ܣܓܝ ܥܣܩܐ ܗܝ ܕܢܟܠܝܟܘܢ (729 str. 7) ‚bittet ihn (Gott) sehr; schwer ist es, dass er euch zurückhalte‘. LAMY: *instanter rogate eum, difficile est ut vestras petitiones defraudet;* er denkt an ܢܟܠܐ, wie er denn ܢܟ̈ܠܝܟܘܢ mit Pluralpuncten hat. — ܕܥܠܡܢ ²ܬܪܥܐ ܩܒܠ ܐܬܘܪܝܐ ܓܪ̈ܡܝܟܘܢ ܢܩܝܡ ܥܠ ܬܪ̈ܥܝܢ (727, 2) ‚da unsere Gegend vom Assyrer Risse erhalten hat, wollen wir euere Gebeine auf unsere Risse aufstellen‘. Die Gegend ist hier als eine Festung gedacht, in welche von den Persern Bresche gelegt ist; die Gebeine der Märtyrer sollen wie Soldaten in Reih und Glied in die Bresche gestellt werden. LAMY: *‚Quia rediimus sauciati ab Assyriis, disponemus ossa vestra super plagas nostras‘.* — XXVI (Proll.) unten: ܡܚܡܬ ܢܦܫܟܝ ܠܥܒܪܐ; selbst wenn hier die Handschrift wirklich so lesen sollte, so weisen doch schon die folgenden weiblichen Suffixa auf das vom Sinn geforderte ܠܥܨܪܬܐ[3] hin: ‚du hast dich selbst der Festversammlung

[1] So natürlich mit D zu lesen.

[2] Die Ausgabe ܬܪܥܬܐ.

[3] Die traditionelle Aussprache dieses hebräischen Lehnwortes (עֲצָרָה) ist ܥܶܨܪ̊ܬܐ, s. Barh. zu Amos 5, 21.

(d. h. der Judenschaft) unterworfen'. LAMY räth: *Te immolandum tradidisti* und setzt nachher den *populus* ein, als wenn der ohne Weiteres weiblich sein könnte. Dann übersieht er das weibliche Object in ܐܠܐ ܕܝܢ ܡܪܝܐ ܣܟܠܬܗ̇ (wie natürlich zu lesen statt ܡܪܝ ܐܣܬܟܠܬܗ) ,du aber, o Herr, hast ihr (der Judenschaft) klar gemacht'; da übersetzt er: *Tu autem, Domine, quum intellexisses*. Und so könnte ich noch lange fortfahren, während ich doch, das erkläre ich ausdrücklich, nur gelegentlich in die Uebersetzung geblickt und auch nicht eine einzige Spalte hindurch Text und Uebersetzung verglichen habe.

Das Latein des Herausgebers ist dasselbe wie in den früheren Bänden. Schön ist z. B. *pro invicem* ,für einander' 858, str. 13.[1] Von Distributivzahlen scheint LAMY nichts zu wissen. Er sagt durchweg: *Stropha habet octo versus octo syllabarum; Stropha 11 versus quinque syllabarum continet* u. dgl. m. Das ist ja an sich nicht schlimm, deutet aber doch auch auf den Mangel an Exactheit, der in dieser ganzen Ausgabe herrscht.

Die Prolegomena enthalten u. A. nützliche Darlegungen über die verschiedenen Arten liturgischer Gesänge bei den Syrern.

STRASSBURG i. E.

TH. NÖLDEKE.

ARTHUR AMIAUD, *La légende syriaque de Saint Alexis, l'Homme de Dieu.* Paris 1889. VIEWEG. (LXXXV, 25, 72. gr. 8.)

Während Rabbûlâ Bischof von Edessa war (412—435), starb daselbst im Hospital ein Mann unbekannten Namens und unbekannter Herkunft, der sich nur mit Andachtsübungen beschäftigt und seine geringen Lebensbedürfnisse durch Almosen erlangt hatte. Nach seinem Tode kam er, allem Anscheine nach in Folge der Aussage des Küsters (Paramonarius) der Kirche, in welcher er sich aufgehalten hatte, in den Ruf grosser Heiligkeit. Diesem Paramonarius, heisst es, hatte der Unbekannte anvertraut, dass er der Sohn eines vornehmen Mannes in Rom sei, dass er, von jeher aufs Geistige gewandt, während seine

[1] Uebrigens auch sachlich falsch. Für ܠܟ ist mit B. ܚܠܦ zu lesen.

Eltern ihm die Hochzeit anrichteten, entflohen und nach Edessa gelangt sei, wo er sich ganz der Askese ergab. Es ist immerhin möglich, dass dies alles richtig ist, wie es in der alten syrischen Biographie erzählt wird. Der Zug, dass er als Schulkind von vielen seiner Altersgenossen ‚mit der durch vieles Wissen erzeugten Frechheit' (so ist 5, 9 zu übersetzen) verspottet und von seinen Eltern für dumm gehalten sei, sieht sogar recht wahrscheinlich aus; denn dass ein solcher Heiliger sehr beschränkten Geistes gewesen sein muss, ist klar. Aber immerhin ist in der Geschichte doch einiges Bedenkliche. Gerade so wie er hatte ein anderer notabler Edessenischer Heiliger, Julianos Sâbhâ wirklich seine Gattin zur Zeit der Hochzeit verlassen, um sich ganz Gott zu weihen (Efraim, *Op. graeca* 2, vorne an).[1] Der Verdacht des Plagiats liegt hier also nahe. Und dass ein solcher Mann aus Rom gerade nach dem entfernten Edessa gekommen, hier nicht als eigentlicher Abendländer erkannt wäre und sich mit dem Paramonarius wie ein Einheimischer unterhalten hätte, ist wenigstens nicht wahrscheinlich. Möglicherweise liegt hier allerdings ein altes Missverständniss vor: der Heilige könnte ‚Sohn eines Römers', d. h. eines ‚Soldaten' gewesen und erst durch Versehen zum Sohn eines Einwohners der Stadt Rom geworden sein. Die anspruchslose Erzählung hält sich übrigens vom Uebernatürlichen fast gänzlich frei. Das einzige Wunder, dass der Leichnam des begrabenen Gottesmannes, als er vom Bischof aufgesucht wird, verschwunden ist und nur seine Lumpen zurückgelassen sind, erklärt sich vielleicht so, dass man ihn in Wirklichkeit erst etwas später, nicht, wie die Geschichte erzählt, sofort nach seinem Tode als Heiligen anerkannt und seiner Leiche nachgeforscht hat, sie dann aber unter den andern ohne eigentlichen Sarg begrabenen Todten aus dem Spital nicht mehr hat finden können.

Diese ziemlich inhaltsleere, aber für Zeit und Ort sehr characteristische Erzählung ist, wie der Herausgeber nachweist, um die Mitte des fünften Jahrhunderts oder etwas später in Edessa syrisch

---

[1] S. oben S. 247.

geschrieben. Amiaud hat sie nach acht, zum Theil sehr alten, Handschriften höchst sorgfältig herausgegeben. Mit peinlicher Genauigkeit ermittelt er den Stammbaum der Handschriften und sieht sich so in der Lage, den ursprünglichen Text fast ganz wörtlich herzustellen. Nur in sehr wenigen Fällen können wir da nicht mit ihm gehn. So ist 3 ult. *zahîrâ* gewiss das Richtige, nicht *zahjâ* und so 4, 2 *wabhnâôsâ,* nicht *wabhnâmôsâ;* diese Fälle, welche allerdings zu dem kaum anzufechtenden Stammbaum nicht zu stimmen scheinen, lassen sich auf verschiedene Weise erklären. Uebrigens macht es der kritische Apparat dem Kenner möglich, alles nachzuprüfen. Bei einem so kurzen Text durfte sich der Herausgeber den Luxus erlauben, alle Varianten aufzuführen.

Aus dieser einfachen Lebensbeschreibung hat sich nun, wahrscheinlich, wie Amiaud annimmt, unter dem Einfluss einer andern Legende, der des heil. Johannes Calybites, eine weitere entwickelt, welche manche Einzelheiten hinzufügt, namentlich aber den Heiligen in Bettlergestalt zu seinen Eltern nach Rom zurückkehren, ihn noch Jahre lang unerkannt in deren Hause leben und erst nach seinem Tode erkannt werden lässt. Danach wird er von den Kaisern (Arcadius und Honorius), sowie vom Papst Innocenz i. in der Peterskirche beigesetzt. Die Leiche thut grosse Heilungswunder. Auch sonst kommt einiges Miraculöse vor.

Diese Gestalt der Legende ist nach Amiaud in Constantinopel entstanden. Die syrische Uebersetzung, welche in den fünf jüngern Handschriften mit unglaublicher Naivetät an die ursprüngliche Geschichte gehängt wird, giebt wohl die älteste Gestalt dieser Neubearbeitung. Auch hier hat der Heilige noch keinen Namen, sondern heisst wie in jener schlechtweg ‚der Mann Gottes‘ oder ‚der Mensch Gottes‘. In dem ältesten bekannten griechischen Text, der von ihm handelt, einer Hymnenreihe frühestens aus dem neunten Jahrhundert, führt er aber schon den Namen Alexius, und so Alexius, Alexis nennen ihn die zahlreichen Fassungen der Legende in griechischer, lateinischer, französischer, deutscher und in andern Sprachen. Denn diese Erzählung ist ein Lieblingsstück der mittelalterlichen Christen-

heit geworden. Ich muss übrigens gestehn, dass ich von der Geschichte der Legende nichts weiss, als was ich aus diesem Buche gelernt habe.

Ausser dieser zweiten, ganz unhistorischen, Lebensbeschreibung des Heiligen gibt uns AMIAUD noch die syrische Uebersetzung der oben erwähnten Hymnenreihe aus einem melkitischen Menaeon nach zwei Handschriften, und zwar mit voller Vocalisation. Er hat auch die Versform dieser Lieder, wie sie sich im Griechischen und Syrischen darstellt, sorgfältig studiert. Es kommt mir vor, als wäre die Form im Syrischen noch etwas freier, als er meint, und brauchte man noch weniger Abweichungen von der regelrechten Vocalisation anzunehmen. An den Vocalen lassen sich auch sonst noch einige wenige Verbesserungen anbringen; so ist der Name des Heiligen im Syrischen immer in der Vocativform auszusprechen: *Aleksiē,* nicht *Aleksiô.*

Von allen diesen syrischen Texten erhalten wir auch eine französische Uebersetzung.

Mit tiefer Wehmuth muss es uns erfüllen, dass der durch Wissen, Besonnenheit und Genauigkeit ausgezeichnete AMIAUD, der auch als Assyriologe hervorragte, bald nach Vollendung dieses Werkes vorzeitig dahingerafft ist!

TH. NÖLDEKE.

JAMES DARMESTETER, *Chants populaires des Afghans,* recueillis par —. (Société Asiatique. *Collection d'ouvrages orientaux.* Seconde série.) Paris. Imprimerie nationale. 1888–1890. 8°. 2 vol. Vol. I. CCXVIII et 299 pg. Vol. II: ٢٢٨ pg. د پښتنخوا د شعر هار وبرهار.

Das ausgezeichnete Werk ist die Frucht eines längeren Aufenthaltes des Verfassers in Peschawer und Jedermann wird es mit um so grösserer Freude begrüssen als die Volksliteratur der Afghanen, welche allein eine unbefangene Beurtheilung dieses Volkes und dessen Sprache zu ermöglichen vermag, beinahe eine terra incognita ist. Wie bekannt, ist das Afghanische eine Mischsprache — wenn ich mich dieses oft übel angewendeten Ausdruckes bedienen darf — welche in

dieser Hinsicht am passendsten mit dem Osmanisch-Türkischen verglichen werden kann. Während aber im Osmanisch-Türkischen zu dem einheimischen Türk-Elemente zwei ganz fremde, verschiedenen Sprachstämmen angehörende Bestandtheile hinzugetreten sind, nämlich der persische (indogermanische) und der arabische (semitische), hat das Afghanische zu dem einheimischen Puschtu-Elemente zwei ganz nahe verwandte Bestandtheile, nämlich den persischen und den indischen aufgenommen. Während nun im Osmanisch-Türkischen wegen der radicalen Verschiedenheit der drei die Sprache constituirenden Elemente eine Verkennung der Natur des Grund-Elementes im vorhinein ausgeschlossen war, hat im Afghanischen die nahe Verwandtschaft der drei Bestandtheile das Urtheil irregeführt, indem einerseits die scharfe Absonderung dieser drei Bestandtheile nicht so leicht war, andererseits die täuschende Aehnlichkeit der Entwicklung in allen drei Richtungen die Forscher zu irrigen Urtheilen verführte. In Folge dessen wurde die Frage über die Natur und den Ursprung des Afghanischen erst in der neueren Zeit und zwar nicht erst im Jahre 1890, wie der Verfasser zu meinen scheint, sondern bereits am Anfange der Sechziger Jahre nach Massgabe der damals vorhandenen Hilfsmittel genügend gelöst. — Und gewiss darf ich, ohne unbescheiden zu sein, das Verdienst beanspruchen, die Frage schon damals ganz in demselben Sinne, wie der Verfasser des angezeigten Werkes, nämlich dass das Afghanische eine iranische Sprache ist und speciell dem Ost-Iranischen angehört, gelöst zu haben.

Herr Prof. DARMESTETER zählt am Ende der grammatischen Einleitung (CXLIX) mich zu jenen Forschern, welche das Afghanische zwar wesentlich für iranisch halten, es aber als eine Art von Mischsprache aus iranischen und indischen Elementen ansehen.[1] Diese Meinung

[1] Nur auf diese Weise sind mir seine Worte verständlich, mit denen er in Betreff meiner Abhandlung bemerkt: ‚d'une méthode très saine et à laquelle il ne manquait sans doute qu'un matériel plus large pour arriver à la solution précise du problème de l'iranisme absolu de l'afghan'. Ich halte das Afghanische ebenso für iranisch, wie man das Englische für germanisch und das Türkische für altaisch hält. Dass es Mischsprachen gibt, bei denen man im Zweifel sein könnte, welchem

ist vollkommen unbegründet. Ich habe in meinen Abhandlungen über das Afghanische[1] diese Sprache nicht nur ausdrücklich als iranisch bezeichnet, sondern speciell auf den Zusammenhang mit dem Ost-Iranischen (der Sprache des Avesta) hingewiesen, so dass wir im Afghānischen ‚jene Sprache vor uns haben, die als unmittelbarer, wenn auch vielfach entarteter Nachkomme des Altbaktrischen gelten kann'. (*Spr. der Avgh.* I, S. 6.)

Und dass meine vor einem Viertel Jahrhundert ausgesprochene Ansicht ganz klar formulirt war, dafür kann ich mehrere zuverlässige Zeugen anführen. So sagt M. Duncker in seiner *Geschichte des Alterthums,* 3. Aufl., Bd. II (1867), S. 400, Note: ‚Durch Fr. Müller *(Ueber die Sprache der Afghanen)* ist nachgewiesen, dass das Afghanische nicht etwa zwischen dem Indischen und Persischen steht, sondern dem iranischen Stamme angehört. Die altbaktrischen Lautverhältnisse hat das Afghanische treuer bewahrt als das Persische und erweist sich dadurch als unmittelbaren Abkömmling des alten östlichen Dialectes von Iran. Dass die Paktyer Herodots die Arachoten der Späteren sind, folgt auch daraus, dass Herodot die Paktyer in der Nähe von Kaschmir wohnen lässt; *Herod.* III, 102; IV, 44; VII, 66, 67.'

Nachdem E. Trumpp in seiner *Grammar of the Paštō.* London 1873, pag. XI, ausdrücklich bemerkt hatte ‚Hitherto those whose judgement has a great weight in deciding questions of this kind, ascribed the Paštō unhesitatingly to the Zend family; so the learned Prof. Frederic Müller in his fine remarks on the Paštō sounds', und dem gegenüber behauptet hatte ‚the Paštō is an old independent language, forming the first transition from the Indo-Arian to the Iranian family and therefore participating of the characteristic

---

Stamm sie angehören (wie man z. B. ehemals vom Pahlawi behauptet hat) habe ich immer entschieden geläugnet.

[1] *Ueber die Sprache der Avghānen* (Paχto) I (1862, *Sitzungsb. der k. Akad.*, XL. Bd.), II (1863, *Sitzungsb. der k. Akad.*, XLII. Bd.) und: *Die Conjugation des avghānischen Verbums sprachvergleichend dargestellt* (1867, *Sitzungsb. der k. Akad.* L. Bd.).

of both, but still with predominant Prakrit features',[1] hat H. HÜBSCHMANN durch TRUMPP's Ausführungen sich nicht für befriedigt erklärt und meine Ansicht, dass das Afghanische eine rein iranische Sprache ist, als die der Sachlage entsprechende angenommen (KUHN's *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* XXIII, S. 43). Auf Grund dieser Ueberzeugung hat auch der genannte Sprachforscher in seinen ‚Iranischen Studien' (KUHN's *Zeitschrift für vergl. Sprachforschung* XXIV) die Lautverhältnisse des Afghanischen, S. 391—395, wenn auch nur kurz, aber so vortrefflich beleuchtet, dass man dem dort Bemerkten blos Weniges hinzufügen möchte.

Herr Prof. DARMESTETER scheint darnach ausser dem TRUMPP'schen Buche, in welchem meine 1862 erschienene erste Abhandlung citirt wird (die beiden folgenden, in den Jahren 1863 und 1867 erschienenen Abhandlungen scheinen ihm unbekannt geblieben zu sein), von den in Deutschland erschienenen Arbeiten keine Notiz genommen zu haben, was sehr zu bedauern ist. Eine Kenntniss dieser Arbeiten hätte ihn davor bewahrt, in einer 1887 geschriebenen Denkschrift ein Urtheil über das Afghanische abzugeben, welches im Grunde nichts anderes ist, als eine Wiederholung des TRUMPP'schen Irrthums und das er in der vorliegenden Publication vollständig zu widerrufen genöthigt war.

Unser Urtheil in Betreff des schönen Werkes DARMESTETERS geht also dahin, dass dasselbe ein ganz neues und umfassendes wissenschaftliches Material bringt, dass aber das aus diesem Material gezogene sprachwissenschaftliche Resultat nach den Arbeiten von mir und HÜBSCHMANN — wenigstens für die deutsche Wissenschaft — keineswegs neu ist, aber die Ergebnisse der deutschen Wissenschaft glänzend bestätigt. Damit ist keines der grossen Verdienste, welche dem gediegenen Werke anhaften, verkleinert. Die der Uebersetzung vorausgehende Einleitung, in welcher die afghanische Gram-

[1] Trotz dem offenbaren Gegensatze zwischen meiner und TRUMPP's Ansicht bemerkt Prof. DARMESTETER (CXLIX) ‚cette théorie (nämlich TRUMPP's) . . . . . a influencé même les partisans de l'origine iranienne de l'afghan comme M. MÜLLER'. Ich möchte wissen, wie es möglich war, dass ein 1873 erschienenes Buch eine im Jahre 1862 geschriebene Abhandlung beeinflussen konnte!

matik vom sprachwissenschaftlichen Standpunkte mit grosser Umsicht und peinlicher Sorgfalt erörtert wird und mit welcher sich meine drei Abhandlungen natürlich in keiner Beziehung messen können, dürfte auf lange Zeit hinaus das Standard work bleiben, auf welches man in Afghanicis und Iranicis wird zurückgehen müssen.

Der Verfasser leitet خپل mit mir ganz richtig von aw. *qaēpaiϑja-* ab, nicht von aw. *qato* = sanskr. *swa-tas*, wie es Hübschmann thut, da aw. *qato* im Afghanischen als خل erscheinen müsste. Afghan. سپین ist nicht aw. *spaēta-* sondern mit Pahl. [illegible] zu vergleichen. **suša* (xxxiv und cxvi) ist unrichtig; im *Zand-Pahlawi Glossary* wird *suši* angeführt. — Neup. گوشت darf nicht einfach *gauš-t* angesetzt werden; es scheint, dass hier eine Form *gawišta-* zu Grunde liegt. — Das Suffix *tōb-*, welches Darmesteter (cxxiv) mit neup. تاب ‚force' in Zusammenhang bringt, dürfte auf eine dem indischen *tattwa-* entsprechende Form zurückgehen. — Fehler wie aw. *patar* (cxiv) sollten gegenwärtig nicht mehr vorkommen. An die Zurückführung des Genitivzeichens د auf aw. *haća* (lxxii) glaube ich nicht; es wäre dies der einzige Fall, wo *ć* als د erscheint. Ich halte noch immer an dem Relativpronomen *tja* fest. Bei der Deutung des Causativums (cix) kommt der Verfasser in eine arge Verlegenheit; das, was er vorbringt, ist keine Erklärung. — Ich bin auch hier von der Richtigkeit der von mir vorgeschlagenen Erklärung, überzeugt. Man bedenke, dass das Zeichen des Causativums z. B. in پاکول, پخول nicht den Flexions-, sondern den stammbildenden Elementen angehört und dass gerade so wie wir sagen ‚hantiren' u. s. w. ‚Brauerei, Rauferei' u. s. w., ohne dass unsere Sprache dadurch romanisch wird, man auch im Afghanischen *pākawal, paχawal* sagen kann, ohne dass dadurch das Puštu zu einem indischen Dialecte gestempelt wird. Als eine besonders ausgezeichnete Leistung ist die am Anfange der grammatischen Einleitung vorgenommene Untersuchung des lautlichen Bestandes der fremden Elemente zu bezeichnen; sie rückt so recht den radicalen Unterschied des iranischen Elementes und der stammfremden Bestandtheile vor die Augen.

Friedrich Müller.

Kleine Mittheilungen.

I. Mr. H. H. Dhruva of Amrelî, the Gaikovâḍ's delegate to the Int. Or. Congress at Stockholm, has of late made some discoveries, which possess a considerable importance for the history of Gujarât and of the Indian numerals. Among three plates, found at Sânkheḍâ, in the extreme east of Central Gujarât, and forwarded to Mr. Dhruva for deciphering, two are the second halves of Gurjara Śâsanas, dated according to the Chedi era, which is used by *Dadda* iv and *Jayabhaṭa* iv. The oldest on which no royal name appears is dated in words *saṁvatsaraśatatraye shaṭchatvâriṅśottare* and in figures ३४६, i. e. 346. The date proves that the *aṅkapalli*, which without a doubt was known to Varâhamihira, was in popular use before the end of the sixth century, and that its signs did not differ in the beginning from those of the *aksharapalli*. For the year 346, taken as a Chedi year, corresponds with A. D. 595/6. This discovery upsets the principles, laid down for the interpretation of early dates in figures on the supposition that the *aṅkapalli* was not used before the eighth century A. D. The second Gurjara plate was issued by a brother of *Dadda* iv, called *Raṇagraha*, as its colophon says: *dinakarakiraṇâbhyarchchanaratasya svahastoyaṁ śrî-Vîtarâga-sûno Raṇagrahasya śrî-Dadda-pâdântajñâti (°danujñeti?)*. Its date *saṁ* 391 *Vaiśâkha ba* 15 extends *Dadda's* reign by six years to A. D. 640. Both plates show the same characters as the Umetâ, Ilâo and Bagumrâ Śâsanas, but are very small in size. Mr. Dhruva's third plate is the first portion of a grant, issued by the general of a vassal of possibly a *Kalachuri*

king. The ersons named in the pream ble are (1) the illustrious *Kṛishṇarâja,* (2) his son the illustrious *Śaṁkaraṇa,* (3) a *bhogika* and *mahâpallapati* i. e. a Bhîl chief, *Nirihulla,* who meditates on the feet of No. 2, (4) the general *(balâdhikṛita)* of No. 3, *Śântilla. Śaṁkaraṇa* is, of course, a clerical mistake for *Śaṁkaragaṇa.* Agreeing with a suggestion of mine, Mr. DHRUVA is inclined to identify this *Śaṁkaragaṇa* with the homonymous *Kalachuri* ruler, whose son *Buddharâja* was conquered by the *Chalukya* king *Maṅgalîśa.* The three inscriptions will be published with facsimiles in the *Epigraphia Indica.*

II. Dr. M. A. STEIN, whose interesting discoveries at Mûrti were noticed *ante,* p. 50 ff., obtained in spring last a small grant from the Government of the Pañjâb and excavated the site of the Jaina temple during the period from May 27 to June 5 with the assistance of Mr. ANDREWS, the new superintendent of the Lahore School of Arts and of two officials of the Public Works Department. In spite of the most minute search no trace of any inscription was found, but about thirty camel loads of sculptures and architectural ornaments rewarded the zeal of the intrepid explorer who certainly ran a considerable risk in braving the terrible summer heat of the Pañjâb in the open field. Among the sculptures, two clothed female figures and two male figures are particularly remarkable. The former resemble, as Dr. STEIN remarks in his letter, those of the deities in the Jaina caves at Elura, but are of a far better execution. Among the two male figures the larger one, which is about 2′ high, represents, it would seem, some attendant or minor deity engaged in an act of worship. The figure, which supports its forward bent body on the right thigh and knee and raises the left leg and foot behind its back, holds the two ends of a garland or necklace. It wears a necklace and simple bracelets on the wrists and on the upper arms. The second statue which is about $1^1/_2$′ high, may possibly be, as Dr. STEIN doubtingly suggests, a representation of Indra. It represents a seated male, the sole of whose left foot rests on the ground, while the right leg is doubled up in front and is supported on the toes. The

figure has on the only remaining upper arm a rather ornamental bracelet, wears a necklace of beads and cylindrical stones and a very elaborate arrangement of curls, covered perhaps by a low tiara. At the back of the head appear the remnants of the representation of a wheel. Similar figures of Indra occur in the Jaina Caves of Elura and Ankai. A small figure of a Jina, seated in the conventional squatting position, was found at Chrismas. Among the architectural ornaments, the most important is a column five feet high which according to Mr. ANDREWS surpasses all the treasures of the Lahore Museum in elegance of style and workmanship. The number of smaller pieces and especially of fragments is very large. They may be counted by hundreds, and all shew the same finish and neatness of execution. Some of these were rescued by Dr. STEIN from other places, where they had been used for modern buildings. Dr. STEIN also carefully collected all available information regarding the temple at Mûrti, which shows that it is ascribed 'to a Râjâ Phatak who reigned before the time of Râjâ Mân', and that the fact of its having belonged to the Jainas is still known. A careful measurement of the distance of the tanks at Mûrti from Ketâs, made by a surveyor with the chain, gave as result nearly $4^3/_4$ miles. If the distance from Ketâs to the hill of Kotera is added, which Dr. STEIN identifies with the hillfort of Siṅghapura, the total comes close to 7 miles and agrees almost exactly with Hiuen Tsiang's measurement, forty or fifty Li. Space is wanting to notice all the details of Dr. STEIN's operations. But they show that he is eminently qualified for archaeological research and that, if opportunities are given to him, we may expect important results from his explorations of the numerous ancient sites in the Pañjâb which as yet have been not more than touched on the surface.

July 31, 1890.

G. BÜHLER.

Ueber Vendidad I, 34 (SP.). — Der Grundtext lautet: ***vaēkęrętęm jim dužako šhajanęm***, was SPIEGEL durch ‚Vaekereta, die Wohnung von Dužak' übersetzt. Im höchsten Grade merkwürdig lautet dazu die Huzvaresch-Uebersetzung: [Pahlavi text][1] [Pahlavi text][2] [Pahlavi text][3] [Pahlavi text] ‚*Kabul* mit schlechtem Schatten. Und das Mit-schlechtem-Schatten-sein ist dies, dass der Schatten der Bäume für das Rind schlecht ist. Es gibt Einige, welche sagen jener der Berge.' In der Paraphrase entspricht dem Worte *dužako:* [Pahlavi text] und dem Worte *šhajanęm* = [Pahlavi text]. Man kann kaum annehmen, dass dem Paraphrasten das Wort *šhajana-* unbekannt war, da es an mehreren Stellen des 1. Kapitels des Vendidad wiederkehrt. Derselbe muss hier eine andere Lesart vor sich gehabt haben. Ich vermuthe die Lesart[4] [Pahlavi text], wovon [Pahlavi text] am Anfange einer Zeile oder einer Columne als Rest des Wortes [Pahlavi text] verkannt worden ist. Oder theilte er *duž-akosajakęm* ab? — Ich will damit nicht behaupten, dass eine avestische Form *sajaka-* das Prototyp des neupers. ساية ist. Das letztere Wort scheint auf die Wurzel *sk̆adh* zurückzugehen und ist sein *j* aus *d* hervorgegangen, so dass wir von einer irānischen Grundform *sāda-* (für *sk̆āda-*, vgl. got. *skadu-s*) auszugehen hätten. — Doch kann neup. ساية auch = sanskr. *ćhājā* (= *sk̆ājā*), griech. σκιά sein.

Ueber Vendidad I, 50 (SP.): ***haētumęntęm raēwantęm qarenańuhęntęm.*** Dazu die Huzvaresch-Paraphrase, welche ich auf folgende Weise lese: [Pahlavi text]. ‚*Etumand*, den glänzenden prachtvollen. Kräftig und wirksam durchbrach er den Himmel. Es gibt Einige, welche sagen, es sei der *Weh-rōt*.' Die Form [Pahlavi text] bei SPIEGEL bedeutet gar nichts; sie muss in ihrer ursprünglichen Gestalt [Pahlavi text] anders aufgelöst und [Pahlavi text] für [Pahlavi text] (neupers. كسيخت) gelesen werden. — Aspendijārji las statt [Pahlavi text] offenbar [Pahlavi text] (‚sprang' = neup. سپست, wo man aber dann noth-

[1] So für [Pahlavi text].

[2] So muss man lesen statt: [Pahlavi text] [Pahlavi text].

[3] So für [Pahlavi text], was barer Unsinn ist.

[4] Entstanden aus der Leseart [Pahlavi text] der Vendīdād-Sādeh's.

wendig [illegible] emendiren muss) und kam dadurch auf die Idee, den Namen *Sistan* darin zu suchen (vgl. Spiegel's *Avesta-Comm.* i, S. 34). Dass der *Haētumant* ein Fluss ist, dies wird schon in der Glosse am Anfange des Kapitels angedeutet (vgl. diese *Zeitschrift* ii, 38).

Ueber Vendidad I, 78 (Sp.): *joi asāro aiwjāχšhajeinti,* welches Spiegel durch ‚welche ohne Könige sich regieren‘ übersetzt. Die Huzvaresch-Paraphrase dazu lautet: [illegible], ‚welche als Reiter wohnen, d. h. schnell ziehen sie sich zurück. Es gibt Einige, welche also sagen: sie nehmen den Herrn nicht als Herrn an‘. Darnach ist *asāro* durch [illegible] (neup. = سوار) ‚Reiter‘ wiedergegeben. Dies kann nicht richtig sein und muss ein Fehler dahinter stecken. Nach Spiegel (*Avesta-Comm.* i, 47) ist sicher [illegible] für [illegible] ([illegible] ‚ohne Oberhaupt‘) verschrieben. Der Fehler ist aber alt, da die folgende Erklärung [illegible] sich darauf gründet. Dagegen kann die andere Erklärung: [illegible] nur auf die ursprüngliche Leseart [illegible] bezogen werden.

Ueber Vendidad I, 81 (Sp.). — Der Grundtext lautet: *hęnti anjås-ćit asås-ća šhoiϑrås-ća srīsås-ća gufrås-ća bęręχδås-ća frašhås-ća bāmjås-ća,* was Spiegel durch: ‚Es gibt noch andere Orte, Plätze, Ebenen und Länder‘ übersetzt, wobei aber blos *asås-ća šhoiϑrås-ća gufrås-ća* und *bęręχδås-ća,* nicht aber die beiden letzten Worte *frašhås-ća bāmjås-ća* berücksichtigt erscheinen. Im Commentar (i, S. 48) bemerkt derselbe Gelehrte, man könne die Worte von *srīrås-ća* entweder als Adjective, die zu *asås-ća šhoiϑrås-ća* gehören, oder als coordinirte Substantive fassen. Für letzteres scheine die Huzvaresch-Uebersetzung zu entscheiden, die aber nicht immer klar ist. Mir scheint in Betreff der Auffassung der Huzvaresch-Uebersetzung gerade das Gegentheil der Fall zu sein. Ich erlaube mir deshalb, dieselbe hieher zu setzen. Sie lautet: [illegible] . . . . [illegible] ‚Es gibt noch Gegenden und Orte, welche nicht ausdrücklich mit Namen bezeichnet sind, welche schön

sind zum Ansehen, tief eindringend in Angelegenheit der Religion, erwünscht, d. h. vorzüglich, *(frašhå̊s-ća)*, d. h. sie bringen vieles zur Vollendung, glänzend, d. h. einen Namen habend. Es gibt Einige, welche ein Beispiel anführen, wie: Persien, das reine, glänzende.‘

Auffallend ist in der Paraphrase [Pahlavi] = *anjå̊s-ćit;* man erwartet [Pahlavi]. Die Uebersetzung von *frašhå̊s-ća* ist ausgefallen, aber die mit [Pahlavi] beginnende Paraphrase beweist, dass sie vorhanden war; *frašha* gilt darnach dem Uebersetzer für ‚vorwärts gehend‘. [Pahlavi] ‚Beispiel‘ lese ich *nidēsāk.*[1]

Dieser Paragraph ist offenbar eingeschoben. Er ging hervor aus dem Bestreben, das Stillschweigen der Urkunden über Länder, welche in der späteren Zeit so berühmt wurden, wie z. B. Persien, abzuschwächen, respective zu rechtfertigen.

[1] Vergl. armen. Հանդէս ‚Schauspiel, Beschauung, Untersuchung‘, ein Pahlawi-Lehnwort = awest.* *han-daēsa-* und neup. اندیشه.

FRIEDRICH MÜLLER.

Ein Kapitel des Schu-li-tsing-iün.[1]

Von

Fr. Kühnert.

Das *Schu-li-tsing-iün* auf Befehl Kaiser Kang-hi's (1662—1723 p. Chr.) und unter Leitung der damaligen katholischen Missionäre zusammengestellt, die dem kaiserlich-astronomischen Collegium angehörten, bildet mit dem astronomischen Theile unter dem Titel 歷象考成 noch heutigen Tages die Grundlage für die Berechnung des officiellen Reichskalenders. Seinem ausgedehnten Inhalte zufolge fällt sein Erscheinen in die Jahre 1713—1738; in welch letzterem Jahre das Supplement, basirt auf den Kepler'schen Gesetzen, aus der Feder des P. Ignatius Kögler (戴進賢 *Tai Tsin-hien*) und P. Andreas Pereira (徐懋德 *Seu Meu-teh*), zufolge kaiserlichen Rescriptes veröffentlicht wurde. Das Schu-li selbst bildet einen vollständigen Cursus der Mathematik und enthält in seinem letzten Theile eine Tafelsammlung. Es sei hier gestattet, auf ein kleines Uebersehen A. Wylie's in seinen *Notes on chinese literature* p. 97 hinzuweisen, wie es beim Chinesischen leicht passiren kann, welches darin besteht, dass er, 八線表 im ganz wörtlichen Sinne nehmend, sagt: ‚the third part contains 8 books of tables; — first the 8 lines of the trigonometrical canon for every 10 seconds;' statt *pat sién piaò* als die trig. Linien = die acht Linien κατ' ἐξοχήν aufzufassen. Ein Blick in die Tafel lehrt, dass dieselbe nach damaliger Gepflogenheit die sechs Linien: sinus, cosinus, tangens, cotangens, secans, cosecans

[1] 數理精蘊 = die feinsten Verborgenheiten der Zahlengesetze.

enthält. Da es nun überhaupt nicht mehr und nicht weniger als acht verschiedene trig. Linien gibt, so ist der ‚foreign term‘ 八線表 als trig. Linien schlechtweg zu übersetzen, ebenso wie 八音琴 nicht ein Musikspielwerk von acht Tönen,[1] sondern ‚musical box‘ schlechtweg heisst (cf. EDKINS, *Progr. lessons*, p. 69). Zum Ueberfluss steht am Schlusse der Einleitung zu dieser Tafel:

八線內有正矢餘矢二線、正矢、即半徑減餘弦之數、餘矢、即半徑減正弦之數、故表內雖不列正矢餘矢、而其數已寓矣。‚Unter den trig. Linien *(pat-sién)* gibt es noch die beiden Linien Sinus versus *(čing-šî)* und Cosinus versus *(iû-šî)*.[2] Für die Bestimmung des Sinus versus ist der Halbmesser *(pán-kìng)* um den Werth des Cosinus *(iû-hiên)*, für jene des Cosinus versus ist der Halbmesser um den Werth des Sinus *(čing-hiên)* zu vermindern. Daher sind dennoch wohl die Werthe jener (der trig. Linien) vollständig erhältlich, wenngleich man den Sinus versus und Cosinus versus nicht tabulirte.‘

In gleicher Weise ist KLAPROTH (s. IDELER, *Zeitrechnung der Chinesen*, p. 132) im Irrthum, wenn er sagt, dass Ulugh Begh den 10.000 Theil des Tages nicht فنك sondern ون hätte nennen sollen. *Wán* heisst zwar 10.000, aber der 10.000. Theil des Tages heisst wie Ulugh Begh richtig schreibt *fēn* (oder nach Shanghaier Aussprache *feng*) und wird für ihn 分 gebraucht, dasselbe Zeichen, welches für die Bezeichnung der Zeit oder Bogenminute und des 100. Theils eines alten chinesischen Grades dient. So heisst es im *Lih-siang-k'ao-ching* vol. III, Heft I 周日一萬分. Ueberhaupt erfordern die Maassbestimmungen Vorsicht, da wiederholt, so zuletzt auch von den Missionären den ursprünglichen chinesischen Bezeichnungen neue Einheiten zu Grunde gelegt wurden. So theilten die Chinesen in der älteren Zeit die Peripherie in $365^1/_4$ 度, den 度 in 100 分, den 分 in

[1] Die chinesische Scala hat bekanntlich nur fünf Töne; es fehlen Quart und Sept., ähnlich wie bei den schottischen Liedern.

[2] *Čing-šî, iû-šî, čing-hiên, iû-hiên* sind von den Missionären eingeführte Termini.

100 秒 u. s. w., während jetzt die Peripherie 360 度, 1 度 = 60 分, 1 分 = 60 秒 u. s. w. hat.[1]

Dieses Kapitel des *Schu-li,* das erste des Werkes, nicht allein vom Sprachstandpunkte — wurde das *Schu-li* doch vom Kaiser Kang-hi persönlich durchgesehen und corrigirt — sondern auch an sich sowohl durch seine Berührung historischer Geschehnisse sowie der ältesten chinesischen Erfindungen auf dem Gebiete der Mathematik interessant; bietet auch in sich durch seine, ich möchte fast sagen, innige Verschmelzung von Mathematik und Philosophie einen Einblick in die chinesische Behandlungs- und Darstellungsweise wissenschaftlicher Disciplinen. Dass es hiebei nicht an Schwierigkeiten fehlt, die an sich präcise und concise, dabei aber immerhin vielsagende Ausdrucksweise ihrer vollen Geltung nach im Deutschen wiederzugeben, brauchte wohl keiner besondern Erwähnung, wenn eben nicht oft der Fall einträte, dass man im deutschen Wortlaute eine mehr weniger dem einen oder andern Gebiete zukommende Ausdrucksweise zu wählen bemüssigt ist, wodurch der chinesische Gedanke einer Einschränkung anheimfällt, die den Gegenstand selbst in etwas beeinflusst.

So lässt sich e. g. der Ausdruck 數 理 der Ueberschrift kaum anders, denn durch ‚Zahlengesetze oder Rechnungsregeln‘ wiedergeben, trotzdem hiedurch die Entwicklung des ganzen Kapitels (im Grunde nichts anderes als eine Art Paraphrase über dieses *šú-lì*) etwas an Deutlichkeit einbüsst, indem die auftretenden Verwendungen dieser einzelnen Worte, in ihren Bedeutungen modificirt, kaum mehr den Zusammenhang mit dem Titel in seiner vollen Tragweite erkennen lassen.[2]

Hat doch z. B. 理 *lì* die Bedeutungen:[3] rerum omnium principium non materiale sed materiae inclusum. lumen naturae, indicans

---

[1] Im *Lih-siang* findet sich z. B. einmal die Schiefe der Ekliptik = 23 度, 90 分, 30 秒 angegeben. Hier sieht man wohl aus der Zahl 90, dass die alte Eintheilung gemeint sei und der Werth nach unserer Zählung 23° 33′ 33″ sei

[2] Um auf diese Modificationen besonders aufmerksam zu machen, wurde im Contexte der Uebersetzung zur Erläuterung stets die gleiche Aussprache der Zeichen in Klammern beigefügt, obgleich in einzelnen Fällen der Laut dieser Zeichen ein anderer ist.

[3] W. Schott, *Vocabularium sinicum*, p. 46.

quid faciendum sit quidve fugiendum. recta rerum ratio. quod interest inter pellem et carnem. linea. recte disponere. gubernare. regularis. etc.

Eine eigenthümliche Anwendung einer sonst gebräuchlichen Verbindung bildet das im Text erscheinende 幾何. In der Mehrzahl der Fälle (cf. GABELENTZ §. 685, 686, 1055, 1056, WELLS WILLIAMS, *Syl. dict.* s. v. *kī*) hat dieses *kì-hô* die Bedeutung: wieviel? (im Sinne = einige wenige). Es soll aber nach CHALMERS (*English and cantonese dictionary,* Hongkong 1878, p. 94) und EDKINS (*A vocabulary of the Shanghai-Dialect* p. 44) auch Geometrie heissen. Keine dieser Bedeutungen jedoch ist im folgenden Text zulässig.

Hier kann 幾何 nur ein philosophischer Terminus sein für die Bezeichnung eines Etwas, dessen an sich festverbundene Einheit des leichteren Verständnisses wegen in unterschiedliche Theile zerlegt gedacht wird und das den sichtbaren Erscheinungen zu Grunde liegt, wie die einander gegenüber gestellten Ausdrücke 幾何之分 und 幾何之形 zur Genüge andeuten.

Mit Rücksicht auf 何 *hô* = was? wie? wie, wofür und 幾 *kī* = fein, verborgen, die innern oder verborgenen Theile eines Subjectes, stellt sich der Terminus *kī-ho* = das verborgene (innere, unsichtbare) Was, die Substanz.[1]

Man denkt hiebei unwillkürlich an den Begriff des Dings an sich, wie ihn unser grosser Denker KANT in dem Satze seiner transcendentalen Aesthetik den äusseren Erscheinungen gegenüberstellt, wenn er sagt, dass wir nicht Dinge an sich sondern nur Erscheinungen erkennen.[2]

Gerade in dieser Periode des in Frage stehenden Kapitels tritt die Verschmelzung von Philosophie und Mathematik zu Tage. So sind z. B. die Ausdrücke 加減乘除 sowohl im philosophischen

[1] Im mathematischen Sinne also ist *kī-hô* = Grösse.

[2] Bekanntlich veranlassten gewisse Rechtsverdrehungen dieses Begriffes KANT zur folgenden Abwehr in einer Anmerkung zur Vorrede der Kritik der praktischen Vernunft: ‚Denn ob er‘ (der Idealist nämlich) ‚gleich durchaus nicht allein einräumt, sondern darauf dringt, dass unseren Vorstellungen äusserer Dinge wirkliche Gegenstände äusserer Dinge correspondiren, so will er doch, dass die Form der Anschauung derselben nicht ihnen, sondern nur dem menschlichen Gemüthe anhange.‘

Sinne als: Hinzufügung, Verminderung, Vervielfältigung, Theilung, als auch im mathematischen Sinne von: Addition, Subtraction, Multiplication, Division zu nehmen. In ähnlicher Weise gilt dies von der Coordination der Adjectiva entgegengesetzter Bedeutung als Ersatz für abstracte Substantiva, die hier einestheils: viel — wenig; leicht — schwer; theuer — wohlfeil; zu viel — zu wenig; anderntheils: rund — viereckig; gross — klein; fern — nahe; hoch — tief sind.

Man wird in viel — wenig das Abstractum Quantität, in leicht — schwer = Gewicht, in theuer — wohlfeil = Werth sehr leicht erkennen; für zu viel — zu wenig oder auch reichlich — mangelhaft dürfte vielleicht das Abstractum Inhalt angewendet werden können, obschon die Abstracta: Vollkommenheit, Vollständigkeit, Totalität, Zweckerforderlichkeit etc. unter Umständen am Platze sein mögen. So dürfte namentlich ‚Zweckerforderlichkeit, Angemessenheit' dem Grundgedanken der dem siebenten Abschnitte, *Ying-nok,* der neun Sectionen zugewiesenen Rechnungsaufgaben entsprechen.[1] Die übrigen Abstracta sind: Gestalt, Grösse, Entfernung, Höhe.

Bei der Wiedergabe wurde darauf Gewicht gelegt, dass die Verständlichkeit einerseits und die Tragweite des chinesischen Ausdruckes soweit wie möglich andrerseits gewahrt bleibe, zu welchem Zwecke, mit Rücksicht auf die hier erforderlichen besonderen Kenntnisse in Realien, Erläuterungen einem Anhange überwiesen und die der deutschen Sprechweise oder der Deutlichkeit halber nothwendigen, im chinesischen Texte aber nicht unmittelbar gegebenen Satztheile durch Klammern gekennzeichnet wurden. Der Text, nach chinesischer Anordnung[2] geschrieben, lautet:

---

[1] In demselben werden Aufgaben behandelt, bei denen der richtige Werth durch das Verhältniss zwischen dem Zuviel und Zuwenig ermittelt wird, wie etwa: Eine Anzahl Leute besitzt als gemeinsames Eigenthum etliche Stück Lastthiere, wollte man bei einer Vertheilung jedem der Interessenten zehn Lastthiere geben, so fehlten vier Lastthiere, erhielt aber jeder neun Lastthiere, so blieben fünf Lastthiere übrig, wie viele Leute sind es und wie viele Lastthiere bilden ihr gemeinsames Eigenthum? Auflösung: neun Leute und 86 Lastthiere.

[2] d. h. in Verticalcolumnen nach abwärts und von der Rechten zur Linken fortschreitend.

數理本原

粤稽上古、河出圖、洛出書[1]、八卦是生、九疇是敘、數學亦於是乎
肇焉[2]。蓋圖書應天地之瑞、因聖人[3]而始出、數學窮萬物之理、自
聖人而[4]得明也。昔黃帝[5]命隸首作算、九章之義[6]已啓、堯命羲和
治曆、敬授人時[7]、而歲功以成、周官[8]以六藝教士、數居其一、周髀[9]
商高之說可考也。秦[10]漢而後、代不乏人、如洛下閎張衡劉焯祖
冲之之徒、各有著述、唐[11]宋設明經算學科、其書須在學宮、[12]令博
士弟子肄習、是[13]知算數之學、實格物致知之要務[14]也。故論其數、
設爲幾何之分、而立相求之法、加減乘除[15]、凡多寡輕重貴賤盈
肉、無[16]遺數也。論其理[17]、設爲幾何之形、而明所以立算[18]之故、比例[19]
分合、凡方圓大小遠近高深、無遺理也。溯其本原、加減實出於

河圖、乘除殆出於洛書[20]、一奇一偶、對待相資、遞加遞減、而繁衍不窮焉。奇偶各分、縱橫相配、互乘互除、而變通不滯焉[21]。徵其實用、測天地之高深、審日月之交會、祭四時之節候、較晝夜之短長、以至協律度、同量衡[22]、通食貨、便營作、皆賴之以爲統紀焉。今匯[23]集成編、以類相從、提點線面體以爲綱、分和[24]較順逆以爲目[25]。法無論[26]巨細、雅擇其善者、由淺以及深、執簡以御繁[27]、使理與數協。務有裨[28]於天下國家、以傳於億萬世云爾[29]

Ueber den Ursprung der Zahlengesetze (šú-li).

Forscht man im hohen Alterthume nach, so kam aus dem (Hoang-) Ho die Tafel (mit der Zahlengruppirung), aus dem Loh(-Flusse) die Zeichnung[1] (der Zahlenordnung), die acht Diagramme (oder magischen Symbole) wurden erzeugt, die neun Felder (oder Abtheilungen des grossen Plans zur Philosophie) wurden geordnet, aber auch die Zahlenlehre wurde anlässlich dessen begonnen.[2] Weil Tafel und Zeichnung glückliche Zeichen vom Himmel für die Erde waren, erschöpfte der Weise,[3] hievon seinen Ausgangspunkt nehmend, in der Zahlenlehre die Gesetze des All; so erlangte man seit dem Weisen Klarheit.[4]

Vor Alters befahl Hoang-ti dem Li-scheu[5] die Rechnungsarten zu entwerfen und die Angemessenheit (und Bedeutung) der neun Abtheilungen[6] (der Arithmetik) bereits auseinanderzusetzen, Yao den Hi's und Ho's die Zeitrechnung zu regeln und ehrfurchtsvoll dem Volke die Jahreszeiten zu übermitteln,[7] damit (es hienach) die Jahresobliegenheiten ausführe. Im Tscheu-li[8] werden die Schüler mit den sechs Künsten vertraut gemacht, deren eine die Zahlenkunst ist, im Tscheu-pi[9] können die Gespräche Schang-k'ao's erforscht werden.

Unter den Ts'in, Han und später hatten die Geschlechter keinen Mangel an (gelehrten) Männern, so gibt es (ja) z. B. von Loh Hiahung, Tschang-heng, Lieu-tschok, dem Schüler Tsu Tsung-tschi's, Nachrichten.[10] (Die Gelehrten) unter den Tang und Sung stellten Aufgaben zur Erläuterung der Principien der Zahlenrechnung auf[11] und veranlassten[12] durch ihre Bücher, welche zahlreich in den Schulen vertheilt waren, dass Meister und Schüler sich des Studiums der richtigen[13] Kenntniss der Rechenkunst und der erforderlichen Anspannung (der Geisteskräfte) zur Vervollkommnung des Wissens durch die richtige Untersuchung der Dinge befleissigten.[14] Erläutern (sie) daher hievon [d. i. von *šú-li*] (den Begriff der) Quantität [= *šú;* des Zählbaren], so stellen sie, unter Voraussetzung einer Existenz von unterschiedenen Theilen des unsichtbaren Was, die Gesetze für die gegenseitige Einwirkung[15] derselben auf einander auf, (nämlich) die Vermehrung, die Verminderung, die Vervielfältigung und die Theilung. Bei allem, was Menge, Gewicht, Werth (oder) Inhalt hat, darf man den Zahlbegriff *[= šú]** auf keinen Fall ausser Acht lassen.[16] Erläutern sie hievon [d. i. von *šú-lì*] (den Begriff der) Modalität[17] [= *lì;* ratio, Verhalten, Art und Weise, Form, Lage, etc.], so machen sie, mit und unter Voraussetzung einer (sichtbaren) Gestalt des unsichtbaren Was, die Ursache klar, durch welche sie zum Schema[18] gelangen, nämlich das gegenseitige Verhältniss in Bezug auf Verschiedenheit der Arten [Gattungen] und auf Gleichartigkeit.[19] Bei allem was Form, Grösse, Entfernung (Lage) oder Höhe hat, darf man das Verhältniss [= *lì,* ratio] keinesfalls ausser Acht lassen.

---

* S. Anmerkung p. 267.

Kehren wir wieder zum Ursprung derselben [d. i. der Zahlengesetze] zurück.

Addition und Subtraction sind gewiss aus dem Ho-thu; Multiplication und Division vielleicht aus dem Loh-schu abzuleiten.[20] (Im Ho-thu stellen) eine ungerade (und) eine gerade (Zahl), (welche in den unmittelbar) nebeneinander (befindlichen) Parallelen (im gleichwerthigen) gegenseitigen Abhängigkeitsverhältniss sind, (der Reihe nach abwechselnd) das eine Mal eine Addition, das andere Mal eine Subtraction dar, ohne dass (hiebei) ihre Mannigfaltigkeiten erschöpft wären.

(Im Loh-schu sind) die ungeraden und geraden (Zahlen) je (so) vertheilt, dass (ihre) Kreuz und Quer (genommenen Summen) gleich, und dass die je (in gleicher Weise) zwischengeschobenen [= eingekeilten, dovetailing (carp.)] (Zahlen) abwechselnd die Multiplication oder Division darstellen, ohne dass (hiebei) ihre Wechselbeziehungen beendet wären.[21]

Um den allseitigen Gebrauch derselben [i. e. Zahlengesetze, Rechnungsregeln] darzulegen, (mögen) als Fingerzeige die Anwendungen dienen, wie: die Ermittlung der Höhen des Himmels und der Tiefen der Erde, die Untersuchung der Zusammenkünfte von Sonne und Mond, die Bestimmung der Zeitgrenzen von den Jahreszeiten, die Berechnung der Dauer von Tag und Nacht u. s. w. bis (endlich selbst) die Vereinheitlichung von Maass und Gewicht[22] für den Handelsverkehr mit Nahrungsmitteln und Gütern.

In der vorliegenden Sammelausgabe machen wir der Reihe nach die Lehre vom Punkte, von der Linie, den Oberflächen und Körpern zum ersten[23] (und hieran anknüpfend) die Untersuchung über Zulässigkeit oder Unzulässigkeit von einer Unterscheidung (nach[24] Form-Aehnlichkeit) oder von Congruenz zum zweiten Gegenstande der Erörterung.[25] — Die Regeln sind nicht im mindesten überscharfsinnig [= subtil],[26] falls nur durch die Wahl des richtigen Weges, (nämlich) vom Leichterfassbaren zum Tiefsinnigen schreitend, von dem naheliegenden Begrenzten zum Unbegrenzten hinüberleitend, die Harmonie zwischen der Fassungskraft [= *lì*, ratio] und den (entstehenden) Schwierigkeiten [= *šú*, hier *ts'uk* lautend][27] hergestellt wird.

In der angelegentlichen Beschäftigung (mit diesen Disciplinen) liegt (auch) hinreichender Nutzen für die Welt,[28] den Staat und die Familie, um sie [i. e. die Disciplinen] ungezählten Geschlechtern zu überliefern, dies sei nur nebenbei bemerkt.‘[29]

Erläuterungen.

1) Diese Stelle, wörtlich dem Commentar Confucius' zum Yih-king entnommen, bezieht sich auf eine alte Sage. Nach dem Schu-king-Commentator Khung Ngan-kuo (200 v. Chr.) sollen die diesbezüglichen, in den ältesten Urkunden dem Schu- und Yih-king, dem Li-ki angedeuteten Ereignisse darin bestanden haben, dass erstlich ein fabelhaftes Drachenpferd, aus den Gewässern des gelben Flusses (黃河) auftauchend, auf seinem Rücken eine Tafel trug, worauf die Symbole und Zahlenverhältnisse veranschaulicht waren. Diese Tafel, hô-thû genannt, ward dem damaligen Regenten Fohi[1] übergeben.

Das zweite Arrangement kam dem Regenten Yü[2] zu, während er mit der Regelung des Wasserlaufes beschäftigt war, indem eine göttliche Schildkröte auf den Wellen des Loh-Flusses angeschwommen kam, welche auf ihrem Schild eine Zeichnung des Arrangements der neun Grundzahlen trug. Auf diese basirte Yü die neunfache Exposition der Philosophie (九疇) im Hung-fan, dem grossen Grundriss (洪範), einem Kapitel des Schu-king (Part. V, Bl. 4).

2) Diese Construction spricht wohl mehr gegen St. Julien's Annahme einer Inversion (*Synt. nov.* I, pg. 28) und für v. d. Gabelentz Ansicht (*Gr.* §. 487), dass hier ein eigenthümlicher Gebrauch des Passivums vorliege, wenn man die Construction 數學亦於是乎肇 gegenüberstellt den beiden 八卦是生 und 九疇是敍, wozu man noch vergleichen möge: Tung-schu XVII 古者聖王、制禮法、修教化、三綱正、九疇敍、百姓太和、萬物咸若。

---

[1] Fohi, der sagenhafte Gründer des chinesischen Staates, welcher von 2852 bis 2738 v. Chr. regiert haben soll und dem die Erfindung der Schrift, der Zahlengesetze etc. zugeschrieben wird.

[2] Der grosse Yü (2286 v. Chr.) der Gründer der Hia-Dynastie. Man schreibt ihm die Flussregulirung, die Eintheilung Chinas in neun Provinzen etc. zu.

Im Alterthume ordneten die heiligen Könige Sitte und Recht, pflegten Unterricht und Erziehung; die drei Pflichtverhältnisse standen fest, die neun Abtheilungen wurden geordnet; die hundert Familien lebten in vollster Eintracht, alle Dinge waren durchaus im Einklang.

3) Unter ‚der Weise oder heilige Mann' ist hier Yü verstanden (s. Mayers, *Chinese readers manuel*, p. 280 und 301).

4) Es sei hier auf die unterschiedliche Wirkung von 而 *rî* in den beiden Fällen hingewiesen.

5) Hoangti, der dritte unter den ersten Regenten Chinas (2697 v. Chr.), nach chinesischer Ueberlieferung der Erfinder des 60jährigen Cyclus.

Li-scheu, einer der Minister Hoangti's, s. Mayers, *Chin. read. man.*, p. 122.

6) 義 hier s. a. 宜 oder 伎 正 道, Kanghi's Wörterb.

九 章 die neun Abtheilungen der Zahlenrechnung, s. Mayers, l. c., p. 340 und an article by A. Wylie in the Shanghai Almanac for 1853, also in the *Chinese and Japanese Repository*. Mai 1864, beziehungsweise den deutschen Auszug von Biernatzki in Crelle's *Journal* Bd. 52, pg. 59 ff.

7) Diese Phrase ist wörtlich dem Schu-king (P. I, C. 2) entnommen.

Yao, der grosse Kaiser (2356 v. Chr.) der im Beginn der chinesischen Geschichte den Thron inne hatte, gilt als ein Muster von Weisheit und Herrschertugend.

Hi und Ho, Familien, die mit den astronomischen Beobachtungen und Bestimmungen betraut wurden, deren Nachkommen unter Tschung-khang (2165 v. Chr.) sich gröblicher Pflichtverletzung schuldig machten.

8) Tscheu-kuang, die ältere Ausdrucksweise für Tscheu-li. Die sechs Künste (Mayers, l. c., p. 322) sind 禮 Sitten und Gebräuche, 樂 Musik, 射 Bogenschiessen, 御 Wagenlenken, 書 Schrift, 數 Mathematik.

9) Das Tscheu-pì enthält die Gespräche Tscheu-kung's 周 公 (= 旦 Tan der vierte Sohn Tschhangs und jüngerer Bruder Wu-Wang's [1122 v. Chr.], des ersten Regenten der Tscheu-Dynastie) und Schang-khao's, eines der Tscheu-Minister, über die Eigenschaften der rechtwinkeligen Dreiecke.

10) Die Tshin regierten von 255—205 v. Chr., die Han von 206 v. Chr. bis 264 n. Chr. Bezüglich der angeführten Gelehrten gibt zum Theil der Context, zum Theil ein anderes Kapitel Aufschluss über die Zeit

ihrer Wirksamkeit, da hier Mayers manuel nur bezüglich Tsch'ang-heng Auskunft bietet.

Lok Hia-hung lebte wahrscheinlich unter den Tshin oder den ersten Han-Kaisern, Tschang-heng (78—139 p. Chr.), ein hervorragender Historiograph unter Han Shun-ti, gefeiert wegen seiner universellen Kenntnisse, insonderheit seiner Bekanntschaft mit der Astronomie.

Tsu Tschung-tschi dürfte etwa um 550 p. Chr. gelebt haben; möglicherweise war dies auch ein buddhistischer Priester. (?)

Lieu-tschok hat unter den Sui (581—618 p. Chr.) gewirkt.

11) Die Thang regierten von 618—907 p. Chr., die Sung von 960 bis 1280.

Dass hier unter 科 nicht die Bezeichnung der sechs literarischen Grade unter den Thang (Mayers, l. c., p. 324) nämlich 秀才; 明經; 進士; 明法; 書; 筭; gemeint sei, lehrt der logische Zusammenhang. Die Stelle bezieht sich vielmehr auf die unter den Tang und Sung erschienenen Werke, wie: das 緝古筭經 Ts'ih-k'u-suan-king des Wang-Hiao-thung, welches in 20 Aufgaben aus der Stereometrie besteht, das 筭書九章 Schu-schu-kieu-tschang des Tsin Kieu-schao, das 數圓海鏡 Tshih-yuen-hai-king des Li-Yai etc. (s. Wylie, *Notes on Chinese literature*, p. 93, 94). 科 *k'ō* ist hier soviel wie Aufgabe, Problem, siehe Khanghi, Wörterbuch s. v. *k'ō*: 科課也科課其不如法者罪責之也 *k'ō* ist Aufgabe; eine Aufgabe, die nicht der Regel entspricht, ist als verfehlt zu verwerfen.

Man hätte hier, verleitet von der Gepflogenheit unseres Gedankenausdruckes, statt 設明經筭學科 wohl eher eine andere Constructionsweise in Betracht gezogen, sei es nun mit 之, 所以, 而 u. dgl.

12) 令 *ling* hier = 使 *ssì* = verursachen, lassen (cf. Gabelentz, *Gr.*, §. 1154).

13) 是 *šï* hier, wie der Parallelismus lehrt, wegen 實 *šit* s. a. wahr, recht, richtig (Gabelentz, *Gr.*, §. 488).

14) 隸習 *ť-sip* erfordert ein Object, deswegen sind die beiden folgenden Sätze durch subjectives 之 *čï* gekennzeichnete Objectssätze (Gabelentz, Gr., §. 1361).

致知 *čï čï* das Wissen vollenden, zu den Endursachen alles Wissen vordringen, und 格物 *kok wut*, dem Wesen der Dinge nachforschen,

philosophiren, sind philosophische Termini, von denen Tschu-hi zu Ta-hiok C. V folgende Erklärung gibt: 所謂致知在格物者、言欲致吾之知、在卽物、而窮其理。Der Ausdruck: ‚das Wissen vervollkommnen beruht im Untersuchen der Dinge' besagt: wollen wir unser Wissen vervollkommnen, so beruht dies darin, dass wir, wenn wir mit den Dingen in Berührung kommen, ihr Wesen ergründen.

務 *wú* = Streben, Anstrengung, den Geist auf etwas richten, hat hier den Sinn von Geistesschärfe, so heisst es im Wörterbuch Kang-hi 務專力也、夫易開物成務。Anstrengung = die ganze Kraft an etwas wenden. Die Erklärung der Dinge aus den Veränderungen (Yih-king) vervollkommnet die Geistesschärfe.

15) Mit Rücksicht auf das vorhergehende war es angezeigt diese Stelle, welche sich auch auf die Mathematik bezieht, im Deutschen mehr der philosophischen Ausdrucksweise anzunähern. Man hat hier eine auf das chinesische System basirte philosophische Erklärung mathematischer Operationen. Meines Bedünkens zeigt sich an dieser Stelle, mit der die Eingangs erwähnte Erörterung über den Begriff *šú-lì* beginnt, sowie noch öfters im Verlaufe des Kapitels eine gewisse Ueberlegenheit des Chinesischen über unsere modernen Sprachen, indem ein und dieselbe gleichbleibende concise Redewendung, gleichzeitig eine ebenso correcte mathematische, wie auch specifisch philosophische Ausdrucksweise ist. Der mathematische Sinn dieser Stelle ist folgender: Alles, was aus Theilen derselben Art besteht oder bestehend gedacht werden kann, wird Grösse *(kī-hô)* genannt. Bei jeder Grösse kann die Menge *(šù)* der in ihr enthaltenen gleichartigen Theile, die Quantität und die Beschaffenheit derselben, die Qualität in Betracht gezogen werden. Die Mathematik, als Wissenschaft, beschäftigt sich mit der Untersuchung der Grössen in Bezug auf Quantität. Als Arithmetik stellt sie unter Voraussetzung discreter *(fēn)* Grössen (bei deren Zerlegung man auf Theile kommt, die einer weiteren Zerlegung nicht mehr fähig sind, ohne dass der Begriff der Grösse selbst aufgehoben wird), die Regeln für das Rechnen auf, d. i. die Verbindungen, durch welche von einer gegebenen Zahl zu einer andern gesuchten überzugehen ist *(siāng-k'ieû)*; diese Verbindungen sind: Addition *(kiā)*, Subtraction *(kiàm)*, Multiplication *(šing)*, Division *(č'û)*.

數 *šù* Zahl wurde hier mit Quantität wiedergegeben, weil dieser Ausdruck mehr allgemein sein sollte; heisst es ja doch auch in Kanghi's

Wörterb., s. v. *šu* 計之有多少曰數 die Quantität bei der Rechnung heisst Zahl. *šu* bezieht sich wie die diesbezügliche Auseinandersetzung zeigt auch im Besonderen auf die Arithmetik.

Man sieht wie 幾何 sich allmählig in seiner Bedeutung entwickelt: unbekanntes Was = Substanz, Substanz aus Theilen derselben Art bestehend = Grösse, eine discrete Grösse, bestehend aus einer beschränkten Anzahl von Theilen = einige wenige etc.

求 *k'ieû* = fragen, suchen etc., hat hier die Bedeutung auf einander einwirken; siehe unter *kieû* (Kanghi's Wörterb.) bei dessen Bedeutungen 覓乞 aus 易乾卦 die Stelle: 同氣相求 aller Odem (Luft) wirkt auf einander, bestimmt sich gegenseitig.

16) 無 *wû* hier reine Negation oder prohibitiv (Gabelentz, Gr., §. 1208, 1209), am besten entspricht wohl der Wirkung des *wû* hier die dialectische Ausdrucksweise: ‚gibt's es nicht' = man darf nicht.

17) Modalität ist hier im allgemeinen Sinne zu nehmen als die Eigenschaft eines Dinges, vermöge welcher man ihm Lage, Art und Weise, Form, Gestalt, Modus etc. zuschreibt. Die Wahl des Ausdruckes Modalität war dadurch bedingt, dass diese Stelle sich auf die Geometrie als Seitenstück zur Arithmetik bezieht. Die diesem Passus zu Grunde liegenden mathematischen Erwägungen sind: Bei den stetigen Grössen, mit denen es die Geometrie zu thun hat, wird nicht bloss die Grösse, d. i. das Mass der Ausdehnung, sondern auch die Form oder Gestalt, d. i. die Art wie die einzelnen Theile aneinander geordnet sind und die Lage, d. i. die Grösse der Entfernungen von bekannten Punkten, Linien, Flächen in Betrachtung gezogen. In Bezug auf die Grösse ist festzuhalten, dass jede Raumgrösse nur durch eine gleichartige Raumgrösse gemessen werden kann; dass gleichartige Raumgrössen gleich sind, wenn sie gleiche Grösse aber verschiedene Form haben; dass sie ähnlich sind, wenn sie gleiche Form aber verschiedene Grösse haben; dass sie congruent sind, wenn gleichzeitig Form und Grösse gleich sind. Hieraus entspringen auch die Verhältnisse und Proportionen *(pì-lì)*, und zwar stehen zwei Arten von Raumgrössen im geraden Verhältniss *(hop)* oder sind gerade proportionirt, wenn das Verhältniss der je zwei Grössen der einen Art gleich ist dem Verhältniss der je zwei Grössen der anderen Art in derselben Ordnung genommen; im verkehrten Verhältniss *(fĕn)* oder sind verkehrt proportionirt, wenn das Verhältniss der je zwei Grössen der einen Art gleich ist dem Verhältniss der je zwei Grössen der anderen Art, aber in ver-

kehrter Ordnung genommen. 理 *li* = Modalität, s. Kanghi's Wörterb. 理容貌之進止也. *Li* = die Bestimmung für das Gebaben (Habitus), Verhalten, Benehmen, die Art und Weise, die Gestalt.

18) 算 *suán* hier s. a. Schema, bezieht sich auf die Eintheilung der Grössen nach Arten etc.

19) 比例 *pi-li* = das gegenseitige Verhältniss, Proportion (term. techn.).

分合 *fĕn hop* hier = Verschiedenheit der Arten und Gleichartigkeit. Kanghi's Wörterbuch gibt bei *hop* die Bedeutung 同 und führt hierbei aus 易乾卦 an: 保合太和 was die Gleichartigkeit sichert, ist die ausgedehnteste Uebereinstimmung und für *fĕn* unter der Bedeutung 別物 die Stelle 物以羣分 die Dinge nach Arten unterscheiden. *fĕn* und *hop* spielen in der chinesischen Philosophie eine grosse Rolle, so heisst es z. B. im Sing-li I, 168: 大推一理二氣五行之分合 in der Hauptsache erörtert er Scheidung und Vereinigung (Verschiedenheit nach Art und Gleichartigkeit) der einen Vernunft, der zwei Odem, der fünf Elemente.

20) Diese beiden Zahlenarrangements stellen sich in Form eines Quadrates dar, deren eines, das Ho-thu, in etwas der bekannten Gestalt des Mühlbrettes ähnelt. Hiebei sind die ungeraden Zahlen 1, 3, 5, 7, 9 durch leere Kreise entsprechend dem lichten Principe Yang, die geraden Zahlen 2, 4, 6, 8 durch ausgefüllte, geschwärzte Kreise, entsprechend dem dunklen Principe Yim, gekennzeichnet.

Bei dem Ho-thu befindet sich nun im Mittelpunkte der ganzen Figur die Zahl 5 in Kreuzesform und mit lichten Kreisen dargestellt, in den der Mitte zunächst liegenden horizontalen Linien oben und unten dieselbe Zahl 5 mit ausgefüllten Kreisen in der Ausdehnung der Linie wiederholt, zum Zeichen, dass die Zahl 5 ebenso dem Himmel wie der Erde angehört. In den vom Mittelpunkte zweiten Horizontalen, die also parallel zu den ersten liegen, findet man oben die Zahl 2, unten die Zahl 1; in den dritten Horizontalen stehen oben die Zahl 7, unten 6. In den Verticalreihen, die also wieder unter sich parallel liegen, sind von der Mitte nach rechts die Zahlen 4, dann 9, von der Mitte nach links die Zahlen 3 und 8 angesetzt.

Bei dem Loh-schu, das mit dem sogenannten magischen Quadrate Aehnlichkeit hat, findet man gleichfalls die Zahl 5 in Kreuzesform dem Mittelpunkte des Quadrates zugewiesen. In den Horizontalen hat die Zahl

9 oben, die Zahl 1 unten ihren Platz, während in den Verticalen rechts die Zahl 7, links die Zahl 3 sich befindet. Die geraden Zahlen sind in die Ecken des Quadrates vertheilt und zwar steht in der obern rechten Ecke die Zahl 2, in der obern linken die Zahl 4; in der untern rechten die Zahl 6, in der untern linken die Zahl 8. Hiebei erkennt man leicht, dass beim Loh-schu die Summe nach jeder Richtung 15 ist.

Einem spätern Kapitel des Schu-li zufolge, möge hier mit Uebergehung der tiefsinnigen Auseinandersetzungen der beiden Denker Tschu-tsï (1130—1200 u. Z.) und Schao-tsi (1011—1077 u. Z.) über den philosophischen Sinn dieser Anordnungen und die innige Verbindung der Zahlen mit den fünf Elementen, ihre Beziehungen zu den Weltgegenden u. s. w. nur angedeutet werden, wieso Addition und Subtraction aus dem Ho-thu; Multiplication und Division aus dem Loh-schu hervorgehen.

,Die 1 ist der Beginn der Zahlenreihe, 5 ist die Mitte und 10, die vollständige Zahl (*tschîng-šu*), bildet den Abschluss. Nun entsteht 2 aus 1 durch Hinzufügung von einer Einheit, desgleichen 3 aus 2, 4 aus 3, 5 aus 4. In dem Ho-thu stehen nun 1 und 6 auf derselben Seite, 3 und 8, 2 und 7, 4 und 9, so dass die Differenz je zweier solcher Zahlen 5 ist. Das will besagen: es entstehe 6 dadurch, dass man 1 zu 5 fügt, und umgekehrt durch Subtraction der 5 von 6 die Einheit.' In ähnlicher Weise hat dies bei den übrigen Zahlen, statt mit Rücksicht auf den Erfahrungssatz, dass man nur bis 5 zählen könne, sowie dass von 10 ab dieselbe Reihe wieder beginne, weswegen die Chinesen sagen: ,die 10 kehrt zur 1 zurück'.

In dem Loh-schu soll Multiplication und Division erkenntlich sein. Geht man im Loh-schu unten anfangend über links, oben, rechts zurück nach unten, hiebei nur die leeren Kreise im Auge behaltend, so berührt man die Zahlen 1, 3, 9, 7. Hierin ist jede folgende Zahl das dreifache der vorhergehenden, wenn man nur bedenkt, dass 10 und dessen Vielfaches als neue Einheiten gelten, dass sonach 27 und 7 in der Reihe der Grundelemente gleich liegen.

Es stellt demgemäss diese im Sinne der Drehung des Uhrzeigers ausgeführte Bewegung die Multiplication bei den ungeraden Zahlen dar, die entgegengesetzte Drehung über 7, 9, 3, 1 die Division. Bei den geraden Zahlen findet man, von der oberen rechten Ecke ausgehend, durch Drehung gegen den Sinn des Uhrzeigers die Producte von 2, nämlich 2, 4, 8, 6, d. h. die Multiplication; durch inverse Drehung über 6, 8, 4, 2,

die Division. Man sieht leicht, dass bei den ungeraden Zahlen die Drehung entgegen dem Sinn des Uhrzeigers auch einer Multiplication mit 7 gleichgehalten werden kann, die Drehung im Sinne des Uhrzeigers einer Multiplication mit 3 u. s. w. Alle diese Verhältnisse, dies sei nebenbei bemerkt, finden eine weitere Erklärung im Gebrauche des chinesischen Rechenbrettes 算盤, welches in praktischer Beziehung das bei uns übliche russische wesentlich überragt.

21) Hier ist der fast bis ins kleinste Detail durchgeführte und beachtenswerthe Parallelismus von wesentlicher Unterstützung für das Verständniss, um die Beschreibung der beiden Arrangements richtig wiederzugeben. Im Deutschen war der Deutlichkeit halber eine etwas freiere Uebersetzung geboten. Man sehe:

一奇一偶、對待相資、遞加遞減、而繁衍不窮焉、
奇偶各分、縱橫相配、互乘互除、而變通不滯焉。

Die an gleicher Stelle stehenden 相, das wiederholte 遞 dem an den analogen Stellen das wiederholte 互 entspricht, sind beachtenswerth. 對 *túi* und 縱 *tsūng* an den analogen Stellen beziehen sich beide in ihren Grundbedeutungen auf die verticale Richtung. 窮 *kiûng* und 滯 *či* treffen sich in den Bedeutungen ,erschöpfen' und ,aufhören machen'.

資 *tszī*, Eigenthum, Vermögen, abhängen, steht gegenüber 配 *p'éi* ein Gleichgestellter, ein Genosse.

相 *siāng* macht die beiden Nennwörter zu reciproken verbis neutris (Gabelentz, Gr. §. 1159).

相資 = aneinander Antheil haben, von einander abhängen.

相配 = gegenseitig gleichmachen.

遞 *tí*, von Hand zu Hand gehen, abwechseln, steht mit der Bedeutung ,der Reihe nach abwechselnd', im Verhältniss zu

互 *hú*, schwalbenschwänzend, wechselseitig, in der Bedeutung ,abwechselnd eingekeilt (verschwalbenschwänzt)'.

繁衍 *fân-yèn*, überfliessend, zahlreich und 變通 *pién-t'ūng*, verändernd durchdringen, anpassen, sind durch Mannigfaltigkeit und Wechselbeziehung (= Uebergangsbeziehung) hinreichend gekennzeichnet.

So ergibt sich endlich auch die Bedeutung von *túi-tái* als gegenüberstehend zu *tsūng-hûng*.

Es ist 對 *túi* = parallel; 待 *tái*, hier soviel als 遇 *iû*, ,sich vergesellschaften mit' ist fast mit 侍 *ší* = nahe gleichbedeutend (e. gr. 侍

我 側 stehe an meiner Seite). Schliesslich sind auch *yit kì yit ngeù* im Verhältniss zu *kî ngeù kek fĕn* in richtiger Beziehung erfassbar.

22) Vereinheitlichung von Maass und Gewicht ist eine etwas freiere Uebersetzung, wörtlich: bis zum Vereinheitlichen der Normalpfeifen, der Längen- und Hohlmaasse und der Gewichte.

以 至 *ì-čí* vertritt hier unser: u. s. w. bis endlich

協 *hiep*, vereinigen in; in Uebereinstimmung bringen 律 *lüt*, ein unwandelbares Gesetz, Pfeifen, welche in der alten Musik als Stimmpfeifen benützt wurden. 度 *tú*, ein Maass, Längenmaass; 量 *liâng*, wägen, messen; *liáng*, Scheffel, Hohlmaass; 衡 *hêng*, ein Joch, eine Wage, eine Gewichtswage; 營 *yîng*, in einem Markte leben; 賴 *lái*, abhängen von, Vortheil ziehen.

23) 匯 *hoèi*, niederlegen, hinterlegen, ausgeben (herausgeben von Büchern) = 回 *huôi*.

集 成 *tsip-čing*, zu einem Ganzen sammeln, 編 *piēn*, Verzeichniss, Buch.

綱 *kāng*, das Bindeseil, an welches die Maschen eines Netzes befestigt sind, hier s. v. a. quod in opere qualicumque gravioris momenti est.

Der Parallelismus (das wiederholte 以 爲 *ì-wêi* deutet darauf) zeigt, dass 目 *muk*, Auge hier die Bedeutung = Maschen eines Netzes hat. Der Gedanke dieser Stelle ist: Sowie nun die Maschen eines Netzes ohne Bindeseil nicht befestigt werden können, so können auch in der Mathematik die weiteren Regeln, erst durch die Kenntniss der Eigenschaften von Punkt, Linie u. s. w. verstanden werden. Um diesen Gedanken hervorzuheben wurde im Deutschen: ‚hieran anknüpfend' eingefügt. Statt ‚zum ersten, zum zweiten Gegenstande' hätte man auch sagen können ‚zur Grundlage, zu Folgerungen'.

24) Man beachte, dass hier nicht 分 合 *fĕn-hop* sondern 分 和 *fen-huô* steht. 和 *huô* = Harmonie, Uebereinstimmung. Diese Stelle führt eben auch auf die richtige Bedeutung von *fĕn-hop* (s. 19) Verschiedenheit nach Art und Gleichartigkeit. 分 bezieht sich hier (man sehe die frühere Stelle 物 以 羣 分) im mathematischen Sinne auf die Aehnlichkeit; 和 auf die Congruenz.

較 *kiaó*, vergleichen, die Genauigkeit oder den Werth eines Dinges untersuchen, unähnlich etc.

順 und 逆 sind einander entgegengesetzt. 順 *šûn*, mit etwas übereinstimmen, entsprechen, zulässig sein; daher 逆 *nik* unzulässig sein.

25) Wegen 目 *muk*, Auge s. 23.

26) 無論 *wû-lûn*, man braucht darüber nicht zu sprechen, es ist nicht der Rede werth, mit nichten (no matter), auf keinen Fall etc.

巨 *kû*, gross, sehr; 細 *sí*, fein, subtil; das etwas ungebräuchlichere Wort ‚überscharfsinnig' drückt wohl am besten den chinesischen Gedanken aus: Die Regeln sind scharfsinnig, jedoch nicht von einer unergründlichen Tiefsinnigkeit.

27) 淺 *ts'iên* = seicht; Gegensatz 深 *šīm* = tief. 繁 *fân* = unbegrenzt; Gegensatz 簡 *kiên* = begrenzt. Die Aufeinanderfolge ist hier beachtenswerth. (Gabelentz, Gram. §. 264, a, b.)

Die Zerlegung von *šú-lì* 數理 in 理 und 數 (v. Gab. *Gram.* §. 264), als einer Verbindung 理數 (= the recondite reason of) entsprechend, ist interessant. 理 *lì*, hier = 道 *taò* = Verstand, Fassungskraft, Vernunft. 數 (Laut:) *ts'uk* = 細 *sí*, fein, die Theile eines Dings; Schwierigkeit, Plage; man vergleiche Kanghi, Wörterb.

易簡而天下之理得矣. In der Erforschung der Veränderungen dürfte das richtige Verständniss der Welt erlangt werden und Meng-tsï: 數罟不入洿池 wozu der Commentar: 密細之網 ‚ein Garn von versteckten Feinheiten (Schwierigkeiten),' sohin: ‚aus einem Garn von Schwierigkeiten nicht in eine grundlose Pfütze gerathen.'[1]

28) 裨 *pî* = nützlich sein; aus der Zusammenstellung 天下國家 *t'ien-hiá, kuok, kiā,* ergibt sich die richtige Bedeutung von *t'iēn-hia* = Welt.

29) ungezählt, wörtlich: 100.000 × 10.000 = 億萬 *yik-wân* = 1,000.000.000[2].

Die treffende und kostbare Wirkung der Finalen 云爾 *yün-rî* (Gabelentz, *Gr.* §. 1278) = ‚nebenbei bemerkt, nur um es zu erwähnen' ist bemerkenswerth.

---

[1] Entspricht also unserm deutschen: ‚Nicht aus dem Regen in die Traufe gelangen'.

[2] Es ist wohl beachtenswerth, dass für 1000 Millionen nicht 垓 *kāi* (buddh. Ursprungs) angewandt ist. (Cf. GABELENTZ, *Gr.* §. 1039.)

Zur Geschichte der armenischen Schrift.

Von

Friedrich Müller.[1]

Ausser der Notiz, welche bei dem Historiker Asoγik sich findet und welche ich bereits mitgetheilt und erläutert habe, treffen wir auch bei Wardan Bardzrberdetshi eine Nachricht über die Schrift des syrischen Bischofs Daniel und ihr Verhältniss zur Schrift Mesrop's. Die Stelle, worin diese Nachricht vorkommt, lautet (Cap. *իե*. Venetianer Ausgabe vom Jahre 1862, S. 49; Moskauer Ausgabe vom Jahre 1861, S. 70): *ի հինգերորդ*[2] *ամին սորա եւ յառաջին ամի Արտաշրի որդւոյ Շապհոյ սուրբն Մեսրոպ յօրինէ դպրութիւն հայերէն.*[3] *քսան եւ երկու գիր առ Դանիէլի Ասորւոյ գտեալ 'ի հին ժամանակաց, որ վասն ոչ պարզելոյն զընդարձակութիւն լեզուիս, անհոգացեալ եղեւ. յառաջնոցն, յոյն եւ ասորի եւ պարսիկ գրով շատացեալք. եւ ոչ Մեսրոպ կարէր*[4] *նոքօք փոխել զաստուածաշունչ մատեանս 'ի հայ բարբառ. վասն որոյ աղօթից տուեալ զանձն՝ գործակցութեամբ սրբոյն Սահակայ, տայ նմա Աստուած զխնդրելին,*[5] *չորեքտասան գիրս, աջովն իւրով դրոշմեալ առաջի նորա որպէս մեծին Մովսիսի 'ի լեռան Սինայ, ...*

,Im fünfzehnten (nach der Moskauer Ausgabe im siebenten) Jahre der Regierung desselben (nämlich des *վռամշապուհ* Wṙamšapuḥ) und im ersten Jahre der Regierung des Artašir, des Sohnes Šapuḥ's, organisirte der heilige Mesrop das armenische Schriftthum, nachdem

---

[1] Vgl. diese *Zeitschrift* II, S. 245.

[2] Ed. Moscov.: *յեօթն*, siehe Koriun, S. 9.

[3] Ed. Moscov.: *հայերէն դպրութիւն.*

[4] Ed. Moscov.: *եւ Մեսրոպ ոչ կարէր.*

[5] Fehlt in der Moskauer Ausgabe.

er zweiundzwanzig Buchstaben bei Daniel dem Syrer aus alter Zeit[1] vorgefunden hatte, um welche die Früheren deswegen, weil sie die (Laut-) Fülle unserer Sprache nicht klar zur Darstellung brachten, sich nicht kümmerten, mit der griechischen, syrischen oder persischen Schrift sich begnügend. Und auch Mesrop konnte mit ihnen die von Gott geoffenbarten Schriften in die armenische Sprache nicht übertragen. Und nachdem er deswegen seine Seele dem Gebete in Werkgemeinschaft mit dem heiligen Sahak hingegeben hatte, da gewährte ihm Gott das Gesuchte, nämlich vierzehn Buchstaben, indem er sie mit seiner Rechten vor ihm, wie vor dem grossen Moses am Berge Sinai, hinschrieb' . . .

Aus dieser Stelle geht nun zweierlei evident hervor:

1. dass die vor-mesropische Schrift, die auf den Syrer Daniel zurückgeführt wird, aus 22 Buchstaben bestand, eine Zahl, die mit der Zahl der Buchstaben des syrischen Alphabets merkwürdig übereinstimmt. — Damit ist die syrische Quelle der vor-mesropischen Schrift erwiesen.[2]

2. dass Mesrop die syrische Schrift Daniels als Grundlage seiner Schrift benützte, indem er die fehlenden 14 Zeichen hinzufügte.

---

[1] Daniel war also nicht der Erfinder dieser Schrift oder der Erste, der sie auf die armenische Sprache anwandte, sondern hatte sie blos bewahrt (vgl. Γazar Pharpetshi, Geschichte. Venetianer Ausg. vom Jahre 1793, S. 30: *կարգել զմայն-ջուցն գրեալ շարագիրս տառիցն. զորս ոչ ուրուք էր հոգացեալ արկանել 'ի կիր.*). An derselben Stelle heisst es weiter bei Wardan: *եւ զի լեալ է հայերէն գիր հնոցն* (ed. Moscov. *'ի հնոյն*) *վկայեցաւ 'ի ժամանակս Լեւոնի արքայի, զի գտաւ դրամ 'ի Կիլիկիա, հայերէն գրով դրոշմեալ զանուն կռապաշտ թագաւորացն հայկազանց.* ,Und dass eine armenische Schrift bei den Alten existirte, dafür wurde in der Zeit des Königs Leon ein Zeugniss gefunden; man fand nämlich in Kilikien Geld, auf welchem mit armenischer Schrift der Name von heidnischen Königen Armeniens geprägt war.'

[2] Abgesehen davon macht dies die folgende Betrachtung wahrscheinlich. Wenn Jemand annimmt, die 22 Zeichen des alten Alphabets seien auf eine griechische Quelle zu beziehen, dann hätten wir für dieses alte Alphabet folgende Lautübersicht:

ա ե է ը ի ո ւ
կ գ ք
տ դ թ ս զ ղ ր ն
պ բ փ մ

Obwohl die Schrift Daniels in der syrischen Schrift wurzelte, scheint sie doch entweder eine bedeutende Modification derselben gewesen zu sein oder ein ganz anderes der damals gangbaren syrischen Schrift nahe verwandtes Alphabet zur Quelle gehabt zu haben, da man sonst kaum sie als nicht genügend befunden und sich mit den Schriften des gewöhnlichen Lebens, die nicht viel umfassender waren, nämlich mit der griechischen, syrischen oder persischen (Pahlawi-) Schrift begnügt hätte.

Während nun Asoγik angibt, die Schrift Daniels habe aus 29 Zeichen bestanden und Mesrop habe die fehlenden sieben Zeichen dazu erfunden — eine Angabe, welche mit der von uns angeführten Stelle des Moses Chorenatshi übereinstimmt — berichtet Wardan, die Schrift Daniels habe aus 22 Zeichen bestanden und Mesrop habe die fehlenden 14 Zeichen hinzugefügt. — Welcher von den beiden Schriftstellern hat Recht und wie ist der offenbare Widerspruch zwischen beiden zu erklären?

Nach meiner Ansicht ist die Nachricht Wardan's, wornach das alte vor-mesropische Alphabet aus 22 Buchstaben bestand, schon deswegen richtig, weil diese Zahl der Buchstaben mit jener des syrischen Alphabets vollkommen übereinstimmt. — Nach Asoγik und Moses Chorenatshi hat Mesrop die Zeichen für die sieben Vocale erfunden und hiemit die Schrift vollendet. — Zieht man diese von den 14 Zeichen ab, deren Wardan Erwähnung macht, so bleiben sieben Zeichen übrig,

---

Ueberflüssig ist griech. ξ, wofür im Armenischen keine Verwendung sich findet. Es fehlen dann 14 Consonanten, nämlich:

խ հ յ
ճ ջ չ շ ժ
ծ ձ ց dann լ ռ und վ.

Nimmt man aber an, die 22 Zeichen des alten Alphabetes bezögen sich auf eine syrische Quelle, dann ergibt dies die folgende muthmassliche Lautübersicht:

կ գ խ ք հ յ (*h* und *j*)
տ դ թ ծ ս զ շ ղ ր ն (լ, ռ?)
պ բ վ մ

Es fehlen dann ausser den sieben Vocalen blos sieben Consonanten, nämlich ճ, ջ, չ, ժ, ձ, ց und փ.

welche Consonanten sein müssen, die in der alten Schrift nicht ausgedrückt waren.

Wie es scheint, war die armenische Tradition gegenüber der wichtigsten Erfindung, nämlich jener der Vocalzeichen, mit welchen Mesrop sein Gebäude krönte, in Betreff der anderen Punkte nicht im Klaren. Die alte Schrift bestand blos aus 22 Buchstaben. Mesrop, der diese Schrift vorfand, hat sie erweitert, indem er durch Hinzufügung von sieben Consonantenzeichen sie der Sprache mehr anpasste. Er machte mit dieser erweiterten Schrift Versuche, welche aber, da die Schrift den semitischen Charakter nicht abgestreift hatte, gänzlich misslangen. Da erleuchtete ihn ein genialer Gedanke, nämlich nach dem Muster der Griechen der einheimischen Consonantenschrift auch die Bezeichnung der Vocale anzufügen. Mit der Durchführung dieses göttlichen Gedankens war das Princip der armenischen Schrift ganz umgestaltet und die Schrift gegenüber der alten unbrauchbaren Schrift Daniels zu einer neuen geworden.

Nach dieser erlösenden That, die durch die Hinzufügung der letzten sieben Zeichen, der Vocalzeichen, gelang, mag man alle Versuche, welche der geniale Mann mit der alten Schrift angestellt hatte, wie die Hinzufügung der sieben Consonantenzeichen, als von keinem Belange bei Seite gesetzt und als der grossen Schöpfung nicht gleichwerthig angesehen haben. Einzelne mögen dann die Resultate dieser Versuche auf die Rechnung des Vorgängers, nämlich Daniels gesetzt und das von ihm hinterlassene Alphabet aus $22 + 7 = 29$ Zeichen bestehend angesehen haben.

Fasst man nun beide Nachrichten, nämlich jene Asoγik's und die vorangehende Wardan's zusammen, so ergeben sich für uns folgende zwei wichtige Schlüsse:

1. Die alte armenische Schrift, welche eine reine Consonantenschrift war, geht auf ein syrisches, aus 22 Zeichen bestehendes Alphabet zurück.

2. Diese alte Schrift wurde von Mesrop zunächst erweitert, indem er sieben Consonantenzeichen hinzufügte und dann endlich durch Hinzufügung von sieben Vocalzeichen gänzlich umgestaltet, so dass

aus der Consonantenschrift eine Lautschrift nach dem Muster der griechischen Schrift entstand.

Welches syrische Alphabet in der armenischen Schrift als Grundlage steckt, dies wird sich kaum feststellen lassen, da die armenische Schrift durch den Einfluss der griechischen Kalligraphie bedeutend umgestaltet wurde. Falls die Nachricht Wardan's richtig ist, dass die sogenannte Daniel'sche Schrift ein altes Alphabet war, dessen sich die Armenier bedient hatten, und das später durch die aus dem praktischen Leben herübergenommenen Schriften der Griechen, Syrer und Perser verdrängt wurde, dann müssen wir ziemlich weit zurückgehen und können dabei an die palmyrenische Schrift der ersten nachchristlichen Jahrhunderte und vielleicht an eine noch ältere Schriftquelle denken. In manchen Fällen ist die alte Grundform trotz der griechischen Umwandlung deutlich zu erkennen. — So ist ք ursprünglich sicher nichts anderes als das semitische ק[1] und wurde später durch griechisches χ beeinflusst. Bei կ ist der Zusammenhang mit dem palmyrenischen ך und dem *k* der kilikischen Münzen deutlich sichtbar; bei լ und ղ (das letztere ist eine Differenzirung des ersteren) kann blos das semitische ל[2] zu Grunde liegen. — Ebenso dürfte im armenischen պ das palmyrenische פ, welches wie ein nachlässig geschriebenes 3 aussieht, stecken. Die Vocale hat Mesrop mit theilweiser Anlehnung an die Schrift der Perser gebildet und war ihm unsere Avestaschrift nicht unbekannt. Derselben sind sicher die beiden Zeichen ե und է = ε und ζ entnommen. Die griechischen Vorbilder ε, η (E, H) würden nicht solche Aehnlichkeiten erzeugt haben. — Da uns jedoch einerseits die semitische Vorlage zur armenischen Schrift fehlt (wir können darüber blos Vermuthungen anstellen), andererseits wir die Entwicklung der armenischen Schrift von Mesrop (5. Jahrh.) bis in das neunte Jahrhundert nicht verfolgen können, so bleibt uns vor der Hand blos die einheimische Tradition als Leitstern übrig und wir müssen daher alles das, was diese bietet, sorgfältig erwägen und von hier aus der Frage näher zu kommen suchen.

[1] Vgl. die kilikischen Münzen (KUHN's *Ztschft.* XXIV, Tafel 1).

[2] Vgl. die kilikischen Münzen.

Tigre-Texte.[1]

Von

Theodor Nöldeke.

Aus der Druckerei der schwedischen Missionare in Umkullu (gegenüber Massaua) sind vor Kurzem zwei kleine Bücher in der Tigre-Sprache hervorgegangen, so zierlich gedruckt, wie es nur irgend in Leipzig oder Wien hätte geschehn können.[2] Der oft erprobten Freundlichkeit von Leo Reinisch verdanke ich je ein Exemplar derselben. Die beiden Hefte, eine Fibel und eine Uebersetzung des Marcusevangeliums, sind die ersten grösseren Texte, welche wir in dieser Sprache erhalten, die in den nördlich an Abessinien gränzenden Ländern weit verbreitet ist. Der zu den Drucken gewählte Dialect ist, wie mir Leo Reinisch mittheilt, der der *Mensa* (östlich von den Bogos). Uns wäre es natürlich lieber, wenn die Bücher nach einem streng phonetischen System in lateinischen Buchstaben gedruckt wären, aber den Zwecken der Missionare entsprach sicher allein die äthiopische Schrift. Diese entzieht uns allerdings die genauere Einsicht in die Lautverhältnisse. So werden hier manchmal lange Vocale geschrieben, wo man kurze spricht. Nicht nur steht bei den

---

[1] *Evangelium enligt Markus på Tigré-språket.* Tryckt på Missionspressen i M'Kullo 1889. — ፊዴል። ውላድ፡ ሒጋ፡ ትግሬ፡ ለልትመሃሮቡ። (d. i. ‚Fibel, durch welche die Kinder Tigre-Rede [zu lesen] lernen sollen'). ib. eod.

[2] Bedenkt man die grossen Schwierigkeiten, welche das äthiopische Alphabet verursacht, so wird man auch mit der Correctheit des Druckes zufrieden sein. Die Fibel enthält etwas mehr Druckfehler als das Evangelium. — Sollte es sich nicht empfehlen, den characteristischen Zug der Zeichen *dō* und *dā* etwas länger oder stärker zu machen, um die beiden für den Setzer, den Corrector und den Leser deutlicher von einander und von *du* zu unterscheiden?

Gutturalen in bekannter Weise überwiegend der vierte Vocal *(ā)* zur Bezeichnung des *ă*, sondern auch sonst findet sich jener oft, wenigstens im Auslaut, wo nach zuverlässigen Angaben[1] ein kurzes *a* ist; z. B. ፈገረ ‚exiit', nach REINISCH *fágra*, nach MUNZINGER gar *fagre*; ሃሌከ *halĕka*, ‚du bist'. Der vierte Vocal soll hier eben nur die Farbe des Vocals ausdrücken, nicht dessen Länge. Aehnlich scheint es bei der Bezeichnung anderer Vocale zu stehn. Auch schwankt zuweilen die Vocalisation zwischen dem ersten *(a, ä)* und dem sechsten Vocal *(ĕ, ĭ)*, besonders vor Gutturalen, z. B. wie im Geez ኣምጽኣ 4, 8[2] und ኣምጸኣ 6, 28. Schreibungen der letzteren Art sind in diesem Falle übrigens häufiger und scheinen die Aussprache genauer wiederzugeben, da REINISCH immer solche Formen hat. — Nach MUNZINGER wie nach REINISCH werden auch im Tigre die drei Laute ሀ ሐ ኀ in der Aussprache unterschieden; freilich muss dieser Unterschied nicht immer stark ins Ohr fallen, da beide Forscher hinsichtlich ihrer mehrfach von einander abweichen. Unsre Drucke brauchen aber die drei Zeichen ziemlich ohne Unterschied, während sie den härtesten Laut -- etymologisch ኀ und in arabischen Lehnwörtern ح — meist durch ኸ ausdrücken.[3] Die Aussprache dieses Buchstaben wird von REINISCH = خ, von MUNZINGER = ح gesetzt; für MUNZINGER spricht da wohl, dass, wie gesagt, ኸ für arabisches ح zu stehen pflegt, während für خ ከ *(k)* eintritt (*kádma* ‚dienen' = خدم, *kēr* ‚gut' = خَيْر; *kamīš* ‚Donnerstag' = خميس, *káimät* ‚Zelt' = خَيْمة; *káǧla* ‚sich schämen' = خجل; *maklát* ‚Futtersack' مخلاة).[4] Es wäre sehr zu wünschen, dass bei der Auffassung dieser Laute die strengste Unterscheidung stattfände, wie sie allerdings nur einem sehr feinen und zugleich lange

---

[1] S. vor allem die Wortverzeichnisse in REINISCH, *Die Bilīn-Sprache* II; ferner MUNZINGER, *Vocabulaire de la langue Tigré*, mit dem Anhang von D'ABBADIE (beide auch hinter DILLMANNS Lexikon abgedruckt). Mit etwas grösserer Vorsicht ist das Vocabular von MERX-BEURMANN zu benutzen.

[2] Die Citate gehen auf das Evangelium.

[3] Nach REINISCH, *Die Bilīn-Sprache* (Wien 1882), S. 13 schreiben die Bogos immer ኸ für ኀ; die Missionare folgen hier also dem Gebrauch der Eingebornen.

[4] Alle diese Beispiele aus dem Wörterverzeichniss von REINISCH; zum Theil kommen sie auch in unsern Texten vor.

geübten Ohr möglich ist; dann würde sich zeigen, ob, wie zu erwarten, der gegenwärtige Lautbestand des Tigre (wie des Tigriña) noch zur Ermittelung der etymologisch richtigen Setzung der *H*-Laute im Geez zu verwenden wäre oder nicht. So ist es auch mit ዐ und አ. Die Texte haben in einigen wenigen Fällen ዐ für አ der andern Quellen und umgekehrt. Namentlich ist hier das Wort ዐስተር, ዓስተር ‚Himmel' zu beachten. Als ich das zuerst erkannte, fiel mir sofort der entsprechende, von HALÉVY auf der ersten Inschrift von Aksûm entdeckte Gottesname ein, der dem عثتر, עשתר, [עתה]עתר u. s. w. entspricht. Aber REINISCH schreibt አስተር *ástär* (S. 54 u. s. w.), MUNZINGER አስቴር *'astír*, und Ersterer erklärt mir ganz bestimmt, dass das Wort überall deutlich mit አ gesprochen werde. Da nun ዐ im Tigre wie es scheint keine Neigung hat zu አ zu werden, so muss man also jene Zusammenstellung, wenigstens einstweilen, fallen lassen. Man könnte auch die Schreibung des Hülfsverbs ዓለ ‚fuit' anzweifeln, aber das ist doch wohl kaum erlaubt, da dasselbe in der Flexion wie in der Bedeutung von ሃለ verschieden ist. ዓለ, ዓለት, 1. Person ዓልከ ist ‚war' und dient zur Bildung des periphrastischen Präteritums (z. B. ለምሀር፡ዓለ ‚docebat' 1, 4); ሃለ (ሃሌት, ሃሌከ) heisst ‚ist' und dient zur Bildung des periphrastischen Imperfects oder Präsens (z. B. ትወዱሃሌኩም ‚ihr thut' 6, 8). Darf man an عَلّ denken? Ich bemerke allerdings, dass REINISCH von diesem ዓለ nichts wissen will. — Wie mit den Gutturalen ist es auch mit den Zischlauten. ሰ und ሠ unterscheiden sich nach MUNZINGER und REINISCH wie scharfes *s* (in Wasser) und weiches *s* (in Rose, franz. *z*). Unsre Texte setzen aber z. B. oft ነስአ für ነሥአ. Es fragt sich nun, ob die moderne Aussprache wirklich durchweg den alten etymologischen Unterschied von ሰ (س) und ሠ (ش) wiedergiebt. Aehnlich verhält es sich mit ጸ und ፀ. Dass die Schreibung der Drucke die Aussprache nicht immer genau darstellt, ist auch sonst wahrscheinlich. So ist doch kaum anzunehmen, dass وَقْت zu ወክድ geworden wäre, zumal D'ABBADIE ወቅት und REINISCH (S. 355) *waqet* schreibt.

Wie weit es den Missionaren gelungen ist, das Evangelium und (in der Fibel) andre biblische und dogmatische Stücke so zu über-

tragen, dass die ganz illitteraten und wenig um geistige Dinge bekümmerten Tigre-Völker diese Bücher verstehn können, müssen wir dahingestellt sein lassen. Ganz ohne Versehen ist es bei der Arbeit nicht abgegangen. Im Apostolicum (Fibel S. 21) heisst es hier ‚der gelitten hat zur Zeit des Pilatus vom Pontius; der gekreuzigt worden ist‘ ለጀረበ[1]፡እብ፡ዘበን፡ጲላጦስ፡ምን፡ጰንጡስ። ለትሰቀላ።, im Nicaenum: ‚und der ferner um unsertwillen gekreuzigt worden ist zur Zeit des Pilatus vom Pontius; der gelitten hat und begraben worden ist‘ ወሂዬ፡ሰበትና፡ለትሰቀላ፡እብ፡ዘበን፡ጲላጦስ፡ምን፡ጶንጡስ። ለጀረበ፡ወለትቀበሬ። Der Eingeborne, dem diese Uebersetzung verdankt wird, hielt also Pontius und Pilatus für zwei verschiedene Personen.

Wie dem nun aber auch sei, auf alle Fälle haben wir jetzt doch ganz andere Gelegenheit, den Bau dieser Sprache kennen zu lernen, als bisher. Ich bin nach wiederholter Lectüre der Bücher im Stande gewesen, mir eine grammatische Skizze von mehreren Gebieten der Sprache anzufertigen, namentlich von den Verbalformen mit und ohne Objectsuffixa.

Im Allgemeinen steht das Tigre in den Lauten und Formen dem Geez wirklich noch ziemlich nahe. So wird z. B. der Unterschied des Imperfects und des Subjunctivs in jenem fast genau so gewahrt wie in diesem. Auch bleibt stets der erste Vocal *(ă)* im Imperfect und Subjunctiv der Reflexiva vor dem letzten Radical: ትትአዘዝ ‚sie gehorcht‘ Fibel 15 paen., ትትሃረሞ ‚ihr werdet geschlagen‘ 13, 9, ትትሐገው ‚ihr redet‘ (mit *au*) 13, 11; dagegen tritt das *ĕ* wieder im Causativ des Reflexivs ein (ganz wie im Tña[2]): ለትአምሮ ‚sie bekennen‘ 1, 5; ለትሐዱ ‚geben zur Ehe‘ 12, 25 (هدى); ለዘ̈ቡ̄[3] ‚verkaufen‘ 11, 15 (mit *ū* = *ĕjū*). Aber im Subjunctiv und Imperfect des einfachen Stammes ist, wie im Tña und Amharischen, stets *a* der characteristische Vocal der zweiten Silbe. Von dem im Tña durch *ĕ̆*

[1] Reflexiv, s. unten S. 291.

[2] Fünfte und achte Form in SCHREIBER's *Grammatik*.

[3] Die Verdopplungszeichen füge ich hinzu.

reflectierten *ē* des Verdopplungsstammes im Imperfect zeigt das Tigre keine Spur. Das Perfectum des einfachen Stammes ist stets zweisilbig: ፈግራ. Im Passiv scheint der zweite Radical immer verdoppelt zu werden; das vorgesetzte ት, ተ fällt dabei oft ab: ከተበ ‚ist geschrieben worden‘ 1, 1. Die Perfectendungen sind im Ganzen die alten; nur lautet die 3. Person Plur. im Masculinum auf *au*, im Femininum auf *ajā* aus: ፈግርው, ፈግረያ (15, 41); wahrscheinlich sind diese Endungen von dem tert. ˀ übernommen (ሰከው ‚flohen‘ 5, 14; f. ሰከያ 16, 8). Im Imperfect und Subjunctiv ist das Präfix *j* der 3. Person ganz verschwunden. Das Imperfect des einfachen und Verdopplungsstammes ist oft ganz ohne Präfix: ጸንዕ ‚ist stark‘ 1, 7; ፈግሮ ‚gehn aus‘ 1, 5; f. ከድማ ‚dienen‘ 15, 4. So በርብር[1] ‚plündert‘ 3, 27. In andern Fällen, namentlich nach proklitischen Partikeln, erscheint als Präfix *l*,[2] und dies *l* steht immer bei den Causativen und Reflexiven sowie bei allen Subjunctiven: እትልፈግር ‚während er ausging‘ 1, 10 etc.; ለቀርእ ‚predigt‘ 1, 17; ለጠብያ ‚säugen‘ (f.) 14, 17; ለተፍርኽ[3] ‚erfreut‘ Fibel 34, 12; ለትአምሮ ‚bekennen‘ 1, 5; ልትደቀብ ‚ist möglich‘ 9, 29; ልትፈንጠራ ‚zerstreuen sich‘ (f.) 14, 27; ልትኸገው ‚reden‘ 7, 37 u. s. w. — Subjunctiv: ልፍገር 9, 29; ልበርብር ‚plündre‘ 3, 27, ለፍግሮ 3, 15 u. s. w. Der Abfall des ˀ hat eine Analogie in *mān* ‚Rechte‘ (Reinisch 406; so d'Abbadie und Beurmann-Merx 46. 57),[4] in እዜ *ezē* ‚jetzt‘ und vielleicht in *bouze*, ‚trocken‘ in dem Gespräch bei Lefebre iii, 402. Aber das *l* lässt sich nicht durch einfachen Lautwandel erklären. Man muss wohl annehmen, dass sich das finale ለ, nachdem es an die Verbalform angewachsen war, vom Subjunctiv aus auf das Imperfect verbreitet hat. Aehnlich scheint es ja mit dem ל in aramäischen Dialecten gegangen zu sein.

---

[1] Die Quadrilittera unterscheiden das Imperfect nicht mehr vom Subjunctiv durch die Vocalisation.

[2] Ganz feste Regeln lassen sich nicht erkennen; zum Theil finden sich beiderlei Formen von demselben Verbum.

[3] = ለትአፍርኽ, Caus. des Refl. des Caus. von فرح.

[4] Die Texte haben merkwürdiger Weise für ‚Rechte‘ immer ድማን mit *d*.

Die selbständigen und unselbständigen Personalpronomina sind noch ganz ähnlich wie im Geez. Das Pronomen der 3. Person *hetú*, f. *hetá*, pl. *hetóm*, f. *hetán* (in den Texten ሕቱ፡ u. s. w.) zeigt sogar noch das anlautende *h* des ursprünglichen *hu'etú* u. s. w., das schon im Geez ውእቱ፡ u. s. w. verloren ist.[1] Das verkürzte ቱ፡, ታ u. s. w. dient besonders als Copula ‚ist'; oft auch nur zur Hervorhebung des Wortes, dem es sich anhängt (wie syr. ܗܘ). Von den zum Theil recht wunderlichen Neubildungen nach amharischer Art, die das Tña beim Personalpronomen zeigt, ist das Tigre frei geblieben. Auch die Anhängung der Possessiv- und Objectpronomina geschieht fast wie im Geez. Hierbei finden wir aber eine merkwürdige Lautveränderung. Wenn an die Pluralendung im Imperfect, Subjunctiv, Imperativ *ō* (= *ū*) ein Suffix der 3. Person tritt, so fällt das *ō* weg, aber der Vocal vor dem letzten Radical wird, wenn *ĕ*, zu *ū*, wenn *ă*, zu *ō*; es geschieht also etwas ähnliches wie bei dem, von Reinisch öfter besprochenen, Vorwirken der *u*-haltigen *K*-Laute. Wir haben so z. B. ለቀሩቦ ‚brächten ihn nahe' 2, 4, d. i. ለቀርቦ (Subj. Caus.) + *ō*; ቀቱሎ ‚tödten ihn' 9, 31; ቀቱሎም ‚tödten sie' 13, 12; ለለዐቁቦ ‚was sie beobachten' 7, 4; ትቡሎ ‚saget ihm' 15, 12 (ትበሎ + *ō*)[2] — ሌጽቡጦ ‚sie ihn fassten' (Subj.) 3, 21. 12, 12. 14, 1; ሌትአዘዞ ‚ihm gehorchen' 1, 27, ለሆቦ ‚ihn gäben' (Subj., ለሀቦ + *ō*) 14, 11; ሌትከቦታ ‚nehmen sie (eam) an' 4, 16, 20 — Imperatif: ኅዶጋ ‚lasset sie' 14, 6; ሆቦ ‚gebt ihr' 5, 43. Diese Umwandlung unterbleibt aber immer bei tert. Gutturalen und tert. ', also ፌርሀዎ ‚fürchten ihn' 11, 18; Fibel 29 ult.; ትከርዕዎም ‚hindert sie' (Subj.) 10, 14; ተሌዎ ‚folgen ihm' 10, 32 u. s. w.

Das ዘ der Demonstrativa und Relativa ist völlig verschwunden.[3] Dafür tritt *l* ein, das aus den Pluralformen stammt: ለ oder ሏ als Relativ; እሊ ‚dieser', እሏ, ሏ ‚diese' u. s. w.

---

[1] Auch in *maktáf* ‚Schulter' (Reinisch 412; vgl. Munzinger s. v.) hat das Tigre eine ursprünglichere Form bewahrt als das Geez (መትከፍ, መትከፍት).

[2] So *eilebulu* ‚sie sagen ihm nicht', Munzinger, *Sitten und Recht der Bogos* 42 (wäre in unsern Texten ኢሌቡሎ).

[3] Eine Spur davon noch in እዚ ‚jetzt'; መእዚ ‚wann'. Vielleicht ist auch das *Az* der Stammnamen das Relativ ዘ und also von ዐዶ zu trennen. Dann wären

Von den alten Präpositionen ist u. a. noch lebendig ምን (dafür እም in እምለዓል neben ምን፡ለዓል, ምለዓል und in እምበል). እል = ለ wird nur mit Personalsuffixen gebraucht. In እብ ,in, durch' sind vielleicht በ und ኀበ zusammengeflossen. Sehr beliebt sind እት ,in, an' = Geez እንተ (אֵת) und ዲብ, dessen Bedeutung zu ,in, zu' abgeschwächt ist. Dem alten ለ entspricht seinem ganzen Umfange nach sowohl als Präposition wie als Conjunction das räthselhafte እግል *egil.*[1]

Das dem Amharischen und Tña verloren gegangene ወ ,und' ist im Tigre noch ganz lebendig.

Die Wirkung der Gutturale auf die benachbarten Vocale ist sehr ähnlich wie im Geez und Tña. Eine merkwürdige Erscheinung, die an die oben S. 294 besprochne erinnert, ist die, dass bei Verben tert. Gutt. im Imperfect, Subjunctiv, Imperativ die Endung *ū* (sonst *ō*) vor den dritten Radical eindringt. Bei መጹእ ,kommen' 1, 45; ልምጹእ (Subj.) 10, 14 (Sg. ልምጸእ); ለመጹእ ,bringen' 4, 21 u. s. w., läge es nahe, nur an eine ungeschickte Schreibung zu denken; auch bei ሰሙዐ ,hören' 4, 18 u. s. w., ስሙዐ ,höret' 7, 14 u. s. w. könnte man noch allenfalls eine solche annehmen, aber Fälle wie ትፈሩሀ ,ihr fürchtet' 4, 40; 6, 50; ትሩሀ ,wachet' 13, 33 etc.; ትፍቱኹ ,öffnet' (Subj.) Fibel 27, 18; ፍሩኹ ,freut euch' Fibel 33, 4; ጸሩኹ ,rufen' 3, 11; ልብጹኹ ,kämen' 6, 65 u. u. m. sind klar.

Während sich nun aber die Veränderungen in den Lauten und Formen doch in mässigen Gränzen halten, ist die Umgestaltung der Syntax sehr bedeutend. Zu meiner grossen Verwunderung habe ich die Construction im Tigre der amharischen vielleicht noch ähnlicher gefunden als im Tña. Es ist allerdings möglich, dass die Manier des Uebersetzers, der einen schwierigen Stoff zu bewältigen hatte, sich hier zum Theil eigenmächtig geltend gemacht hat. Ganz ohne Gewaltsamkeit geht es bei der Verwandlung einer litteraturlosen Zunge in eine Schriftsprache ja nie ab. Völlige Klarheit über die Syntax des Tigre können wir erst bekommen, wenn wir echte, un-

---

z. B. die *Az Mussa* (MUNZINGER, *Ostafrican. Studien* 138) ungefähr = ذوو موسى, die *Az Aṭal* (ኣጣል) ,Ziegenbesitzer' (eb.) = ذوو المعز.

[1] Schwerlich = اجل in لِأَجْلِ.

befangenen Erzählern nachgeschriebne Originalstücke haben. Aber gewisse Hauptzüge sind doch auch jetzt schon festzustellen. Das Verbum steht ganz überwiegend am Ende des Satzes, der attributive Relativsatz meist vor seinem Substantiv, das Regierte in vielen Fällen vor dem Regierenden: alles im directen Gegensatz zur altsemitischen Ordnung. Ausdrucksweisen wie ከሙሰ፡ዶል ‚zur Zeit (Geez ዶወል), dass es Abend ward‘ 4, 35. 6, 35; ሄሮድስ፡ከምሰምዓ፡እዋን ‚zur Zeit (اوان), dass Herodes hörte‘ 6, 14 sind sehr häufig. Hierher gehört auch die Verwendung von Präpositionen als Conjunctionen: ምን ‚von‘ ist als Regens eines Satzes ‚da, denn‘ oder auch ‚wenn‘; እት (stets mit dem Imperfect) ‚während‘; vgl. ኅቆ (eigentlich ‚Rückseite‘, REINISCH i07) ‚nach‘ und ‚denn‘.[1]

Nun ist es aber sehr unwahrscheinlich, dass das Amharische auf das Tigre direct oder indirect einen starken Einfluss ausgeübt hätte. Die Ursache der gleichmässigen Entwicklung wird tiefer liegen. Ich denke, die Tigre-Völker reden zwar eine wesentlich semitische Sprache, sind aber überwiegend hamitischer Abstammung. Die Bogos vertauschen in unsern Tagen ihre hamitische Sprache mit dem Tigre. Aehnliches wird vielfach in den benachbarten Gebieten geschehen sein. Der eine Theil der Beni Amir spricht Beğa, der andre Tigre; letztere Sprache ist bei ihnen schwerlich ursprünglich. Auch die Körperbeschaffenheit wie das ganze Wesen dieser schwarzbraunen Stämme weist darauf hin, dass die Einwanderung von Arabien her — gewiss ein Jahrtausende dauernder Process — hier zwar sehr starke Veränderungen bewirkt, dass sich aber die ursprüngliche Art doch in vielen Stücken behauptet habe. So dürfen wir also im Tigre — wie allerdings noch weit mehr im Amharischen — eine semitische Sprache sehen, die, dem Ursprung der sie redenden Völker gemäss, sehr starke Einwirkung des hamitischen Sprachgeistes erfahren hat. Dass das Geez — abgesehen von seinem Wortschatz — von solchen Einflüssen fast völlig frei ist, mag in ganz besondern Verhältnissen begründet sein.

---

[1] Bei Wörtern mit mehr finaler Bedeutung, wie እገል, እስከ ‚bis‘ ist diese doppelte Verwendung nicht auffällig; schon das Geez und selbst das Arabische (حتّى, لِ) kennen sie.

Der Wortschatz des Tigre hängt, wie das schon MUNZINGER erkannt hat, eng mit dem des Geez zusammen. Allerdings findet sich darunter auch viel fremdes Gut. Nicht wenige Wörter sind deutlich hamitisch. Bei andern, die z. B. dem Bilīn und dem Tigre gemeinschaftlich sind, mag es noch zweifelhaft sein, wohin sie ursprünglich gehören. Manches Wort wird zwischen hamitischen und semitischen Aethiopen vielfach hin- und hergewandert sein. Arabische Lehnwörter sind im Tigre begreiflicherweise weit zahlreicher als in den südlicheren Schwestersprachen.

Als Probe dieser Sprache gebe ich hier ein kurzes Stück aus der Fibel (S. 17) mit sprachlichen Erklärungen.

ውሀር፡ ወቆርዕ።
Taurus et rana

ዎሮት፡ ውሀር፡ እት፡ ጀፈር፡ መኻዝ፡ ገይስ፡ ጸንኻ። ወዲብላ፡
Unus taurus in margine fluminis eundo(‚it‘) manebat. Et in hoc

አካን፡ ቆርዕ፡ ረአ፡ እትልቀንእ፡ ወአክሉ፡ ዓቢ፡ እግል፡ ልግበእ፡
loco ranam vidit dum invidebat et quantus ille magnus ut fieret

እትልተምኔ። ወመታን፡ እሊ፡ ገሮቡ፡ ነፍኻ፡ ዓቢ፡ እግል፡ ልግበእ፡
dum cupiebat. Et propter hoc corpus suum inflavit magnus ut fieret

እንዶቤላ፡ ደአም፡ ግኑኽ፡ —እት፡ እዛም፡ ገአት፡ ዓቢ፡ አክላ፡
quum diceret. Sed videte: in studio (?) fiendi magnum quantus hic

ውሀር፡ እንዶሳጠሬ፡ በዳ። ግሙጻም፡ ሂዬ፡ ክምሰል፡ ጽጉባም፡
taurus quum dirumperetur interiit. Pauperes quoque veluti divites

እግል፡ ልግቡእ፡ ኢልኽዘው፡ አክለኔ፡ ባህለት፡ ልትመሀሮ፡ ዳኢከን።
ut fiant ne quaerant; ‚sufficit mihi‘ verbum discant vero.

‚Ein Stier wandelte länger am Ufer eines Flusses. Da sah er an jener Stelle einen Frosch, wie er neidisch war und ihm gleich gross zu werden wünschte. Darum blies er seinen Körper auf, in der Absicht gross zu werden, aber seht: im Streben (?) gross zu werden wie dieser Stier platzte er und kam um. So mögen die Armen nicht wie die Reichen zu werden suchen, sondern das Wort Genügsamkeit (‚es genügt mir‘) lernen.‘

ውሀር. REINISCH *wuhìr* (das er mit dem ἅπ. λεγ. **አሑር** κρίος zusammenstellt).

ቆርዕ oder ቈርዕ. Für den ‚Frosch' (oder die ‚Kröte') giebt es eine Menge ähnlicher Namen (Geez ቈርንንዒት, amh. እንቍራሪት قِرَّة, عقروقه in MARDIN *ZDMG*. 37, 201, ܥܩܘܪܩܢ, אקרוקתא u. s. w.; lauter onomatopoetische Bildungen).

ዎሮ oder ዎሮት (REINISCH *wårŏ*), jedenfalls hamitischen Ursprungs, das gewöhnliche Wort für ‚eins' im Masc.

ጀፈር ‚Rand'; REINISCH 406 *çáfär*, also ጨፈር.

መኻዝ, bei D'ABBADIE መሐገዝ; zu ወሐዘ (Tigre ዋሕዘ, resp. ዋኻዘ): das *a* der ersten Silbe kann ich nicht erklären.

ገይስ Imperfect von ጌሰ, dem gewöhnlichen Worte für ‚gehn'. Diese Bedeutung entwickelt sich schon im Geez.

ጸንኀ (ጸንሐ) ‚blieb' mit dem Imperfect. So ሰከቡ፡ ጸንኀ ‚dormiebat' 4, 38.

ዲብላ ‚in diesem'; so oft zusammengeschrieben.

አከን ‚Ort', auch im Bilīn. In welchem Verhältniss es zu ከነ (im Tigre nicht mehr lebendig) und መከን steht, ist mir unbekannt.

እትልቀንእ Imperfect mit እት; s. oben S. 295.

አከል ‚Maass', ‚gleich gross wie'.

ገብአ ‚reversus est' ist im Tigre ‚werden', auch ‚sein'. Im Perfect eine Nebenform ገአ.

ልተምኔ Reflexiv des Causativs.

መቷን ‚Ursache'. REINISCH 278 hat *mațán* und *mätán;* ersteres ist wohl das ursprünglichere und das Wort mit R. zu መጠነ zu stellen.

ገሮብ ‚Körper, selbst'. So auch im Bilīn; im Saho *gulúb*. Trotz der ähnlichen Bedeutung kaum zu جِرْم, גרם zu stellen, sondern wohl hamitisch.

እንዶቤላ. In welchem Verhältniss das sehr beliebte, stets mit dem Perfect construierte, *indŏ* einerseits zum amhar. እንዴ,[1] anderseits zum Geez እንዘ steht, ist noch ganz dunkel. — Wenn die Schreibung ቤላ richtig ist, so ist es eine Neubildung von dem in Perfectbedeutung gebrauchten Imperfect-Formen aus (2. m. und

---

[1] Das seltne amhar. እንዶ ‚wenn' ist nach PRAETORIUS' wahrscheinlicher Vermuthung (S. 273) erst aus እንዴሆን, d. i. እንዴ + ሆነ (= ከነ) verkürzt.

3. f. ትቤ, 1. እቤ — mit Suffixen ቤሎ ‚er sagte ihm', ቤሎም, ቤለን[1] fem. ቴሎ 2, 28; ቴላ 6, 24).[2] Aber REINISCH hat *bǻla* und da auch 5, 28 ብሀለት steht, so haben wir hier wohl eine regelrechte Perfectform mit Ausfall des *h*.

ደአም ‚aber' sehr beliebt = Geez ዳእም.

ግኑኽ Imperativ pl. von ገንኽ ‚sehen' (wozu amhar. አገኘ ‚finden'). Ueber die Form s. oben S. 295.

Was እዛም heisst, weiss ich nicht. ገአት kann hier kaum etwas anderes sein als ein Verbalnomen von ገብአ (ገአ).

አከላ *akel-la.*

ሳጠራ Reflexiv = ትሳጠራ. MUNZINGER 23 hat ሳተረ, was zu ሠተረ شتر besser stimmte.

ግሙጻም. ግሙጽ ‚arm', eigentlich vielleicht ‚niedergebeugt'. Die gewöhnliche Endung des masc. pl. *ām* ist sehr räthselhaft. Es liegt ja nahe, sie = *ân* des Geez zu setzen, aber eine solche Lautveränderung wäre, so viel ich sehe, ohne Beispiel. Für ግሙጻም kommt auch der Pl. fractus ገማይጽ vor.

ሄዮ ‚wieder, sodann, auch, δέ' aus Geez ሂ + ?.

ክምሰል = ክም(ከመ) + ምሰል (= كمثل).

ጽጉብ ‚reich', eigentlich ‚satt'.

ልግቡእ Subj. (= ልግብኡ, s. S. 295).

ልኽዘው Subj. (Imperfect wäre ኽዙ) von ኽዘ (REINISCH ሐዘ, MUNZINGER ሐዜ[3]) ‚wollen'. Ich finde keinen deutlichen etymologischen Zusammenhang; ኀሠሠ liegt fern.

አከለኒ 3. sg. m. Imperfect mit Suffix der 1. sg. Die Suffixe der 1. und 2. Person hängen sich an alle consonantisch auslautenden Formen nicht bloss des Imperfects, sondern auch des Subjunctivs und Imperativs vermittelst eines *a* (ganz so im Tña).

ዳኢከን ‚sondern, vielmehr' aus ዳ (wohl = Tña ደአ, das den ersten Theil von ደአም bilden mag) + ኢ + ከነ ‚aber es ist nicht'.

---

[1] Am Perfect hiesse es ቤለዮ, ቤለዮም, ቤለየን.

[2] Mit Ausfall des *b*.

[3] Bei MUNZINGER und D'ABBADIE gehen die tert. ' 3. sg. m. Perf. auf *ē* aus. Ebenso bei LEFEBRE und bei BEURMANN-MERX. Dies ist wohl die Aussprache von Massaua.

Es steht immer am Ende des Satzes wie das amharische እንጂ (PRAETORIUS 444 f.).

Der Leser wird aus der Probe und aus den sonstigen, freilich sehr unsystematischen, Mittheilungen sehen, dass diese Sprache, so nahe sie mit dem Geez zusammenhängt, doch sehr viel absonderliches enthält, und dass sie uns viele Räthsel aufgiebt. Manches wird sich allerdings wohl mit der Zeit klarer stellen, wenn wir noch mehr Material und namentlich eine auf ganz genaue Lautbeobachtung gegründete Grammatik besitzen werden. Einstweilen aber danken wir für die willkommene Gabe den wackeren Missionaren, welche die Kühle ihres Vaterlandes mit der furchtbaren Hitze der Niederung am Rothen Meer vertauscht haben, um den Aethiopen die Anfänge eines höheren geistigen Lebens zu bringen. Möge wenigstens ein oder das andre von den guten Samenkörnern aufgehn, die sie ausstreuen!

Die Serie *ana ittišu* in ihrem Verhältniss zum altbabylonischen Recht.

Von

Bruno Meissner.

Die Serie *ana ittišu*, von welcher wir noch namhafte Ueberreste[1] überkommen haben, wird von einzelnen Gelehrten als ein Gesetzbuch oder Theil eines solchen betrachtet, während andere sich, ‚schon wegen ihrer Zugehörigkeit zu einer grammatischen Serie', [2] gegen diese Auffassung sträuben. Nun beschäftigen sich aber die sicher hierher gehörigen Tafeln fast ausschliesslich mit der Erklärung von Ausdrücken, welche wenigstens auf Rechtsverhältnisse bezogen werden können. Wenn sich nun noch der Beweis erbringen liesse, dass das hier vorliegende Sprachgut zu irgend einer Zeit in der Jurisprudenz wirklich Anwendung fand, so dürfte zum mindesten bewiesen sein, dass die Beispiele dieser grammatischen Serie nicht willkürlich gewählt, sondern sämmtlich der Rechtssprache entlehnt seien.

Und dieser Beweis lässt sich in der That erbringen. Der näheren Begründung halber greife ich einige Punkte aus den authentischen Rechtsurkunden heraus,[3] um an ihnen die sprachlichen und sachlichen Congruenzen zwischen den Syllabaren und Contracten hervorzuheben:

---

[1] Einigermassen vollständig sind uns noch erhalten die Tafeln 1 (= ɪɪ, 11 = ASKT. 45 ff.), 2 (= ɪɪ, 12—13 = ASKT. 54 ff.) und 7 (= v, 24—25). Sicher gehören noch zu dieser Serie die Fragmente ɪɪ, 8 (= ASKT. 69); ɪɪ, 14—15 (= ASKT. 71 ff.); ɪɪ, 18, No. 2 + v, 29, No. 1 (= ASKT. 64 ff.); ɪɪ, 33, No. 2; ɪɪ, 40, No. 4; ɪɪ, 52, No. 3, und v, 40, No. 4. Möglich wäre die Zugehörigkeit zu dieser Serie noch bei ɪɪ, 35, No. 4; v, 20, No. 2, und v, 27, No. 6.

[2] Cf. Bezold, *Ueberbl.* 214.

[3] In das Bereich dieser Untersuchung gezogen sind die von Strassmaier publicirten Warkacontracte (= Str.) und etwa 200 von mir abgeschriebene altbabylonische Contracte (= B), deren Edition Prof. Erman gütigst gestattet hat.

I. Rechtsverfahren.

1. Die v, 29, 47 cd erklärte Phrase *nîš ilišu itmû* beschliesst phonetisch oder ideographisch geschrieben jede wichtige Abmachung: Str. 30, 22: *MU Nannaru Šamaš Marduk u Ḫammurabi LUGAL-E IN-PA-MEŠ* = ‚beim Namen des Nannar, Samas, Marduk und des Königs Ḫammurabi schwuren sie'; B. 706, 20: *ni-iš Šamaš u Sippar it-mu-u* = ‚beim Namen des Samas und bei Sippar schwuren sie'.

2. Der terminus technicus für das Siegelaufdrücken ist *IB-RA* = *barâmu, birmu*[1] (ii, 40 gh und ii, 9, 42 cd: *i-na[ku-nu]uk ši-bu[-u-ti] ib-ru[um]*), der sich auch sehr häufig in den Warkacontracten findet, z. B. Str. 28, 33: *Nabi-NI-NI-šu dupsar DUB*[2] *INIM-MA-BI-MEŠ IB-RA* = ‚der Tafelschreiber N. siegelte mit dem Siegel der Zeugen'.

3. Ferner möchte ich an dieser Stelle die abgeschwächte Bedeutung des Verbums *ṭarâdu* = ‚bringen' erinnern, wie es z. B. ii, 9, 14 ab *ana mârûti iṭrûsu* = ‚zur Adoption bringt er ihn' und Str. 30, 5: *daianê ana bâb NIN-MAR-KI iṭrudûšunûti* = ‚die Richter brachten sie zum Thor des Gottes Ninmarki' (vgl. Str. 47, 6) gebraucht wird.

II. Personenrecht.

1. Wie in den Syllabaren, so spielen auch in den Contracten die Mietssclaven eine grosse Rolle,[3] und der ii, 33, 18 ef gebrauchte Ausdruck *ḳiṣir šattišu 6 ṬU kaspi NI-LAL-E* findet sich wieder B. 651: *Rammân-šarrum mâr Ibni-Šamaš itti Rabût-Šamaš SIS-A-NI Rammân-idinnam mâr Sin-rêmênî ana ḳiṣri ana šatti 1^KAN^-šu îgur-šu ḳiṣir šatti 1^KAN^-šu 6 ṬU kaspi NI-LAL-E* = ‚den Ramman-sarru, den Sohn der Ibni-Samas, nebst seinem Bruder Rabût-Samas hat Rammân-idinna auf ein Jahr gemietet. Als Lohn wird er jährlich 6 Sekel Geld bezahlen.'

---

[1] Vgl. Jensen, *ZA.* i, 407.

[2] Für *DUB* = *kunukku* vgl. Bezold, *T. S. B. A.* 1888 Dec. 83, 1—18, 1335, i, 22.

[3] v, 25, 13 ab und das von Delitzsch *A. W.* 102 citirte Fragment, welches zu derselben Serie gehören muss. ii, 33, 13 ef muss natürlich auch *ana agrûtišu* gelesen werden. Das Wort ist in Delitzsch's *Wörterbuch* nachzutragen.

2. Nebenher findet sich das später so häufige Wort *idu* für ,Entschädigung', z. B. v, 25, 13 ab: *šumma amêlum*[1] *arda îgurma imtût iḫtaliḳ ittabata ittaparka imtaraṣu idišu ša ûmatan* 1/2 *TA-A-AN šeam imandad* = ,wenn ein Mensch einen Sclaven mietet und dieser stirbt, durch Flucht, Arbeitsunterlassung oder Krankheit verloren geht,[2] so soll er als seine Entschädigung täglich 1/2 Maass Getreide geben'. Aehnlich ist die Stelle B. 770, 9: *ITU* 1^{KAN} 2/3 *ṬU GUŠKIN ID-BI NI-LAL-E* = ,monatlich wird er 2/3 Sekel Silber als seine Entschädigung geben'.

III. Verträge.

1. Kauf.

a) Der Besitzer eines Hauses oder Ackers wird beiderseitig ideographisch *LUGAL* (= *bêlu*) geschrieben, wie ii, 15, 32 cd: *LUGAL GIŠ-SAR* = *bêl kirî* und B. 743, 2: *Mašḳu LUGAL E* = ,Masḳu, der Besitzer des Hauses', während sich B. 801, 7 phonetisch *be-el eḳli* = ,der Besitzer des Hauses' geschrieben findet.

b) Von sonstigen hierher gehörenden Uebereinstimmungen erwähne ich nur *SAM* = *šîmu* = ,Kaufpreis' (ii, 13, 46 cd und Str. 73, 8 ff.: *SAM TIL-LA-NI-ŠU IN-NA-AN-LAL* = ,seinen vollen Preis soll er bezahlen'), [illegible] = *ṣibtu* = ,Besitz, Darlehen' (v, 40 no 4 und B. 924, 9 ff.: *ŠE-BI u* [illegible]*-BI NI-RAM-E* = ,sein Getreide und sein Darlehen wird er zurückgeben') und *manâḫtu* = ,Wohnung' Del. ii, 15, 33 cd und Str. 103, 7 ff.: *ana ma-na-ḫa-ti-i-šu MU* 10^{KAN} *uššab* = ,als seine Wohnung wird er das Haus zehn Jahre innehaben.'

2. Miete.

a) Charakteristisch ist der übereinstimmende Gebrauch von *IB-TA-UD-DU-A* = *ušêṣi* = ,vermieten'. Beispiele: ii, 15, 7 ab: *ana aššabûtu ušêṣi* = ,zum Bewohnen vermietete er (das Haus)'; v, 20, 41 gh: *ana irrišuti ušêṣi* = ,(ein Feld) hat er zum Bebauen vermietet'. B. 645, 1 ff.: *[eḳl]-um mâla bašû [itti] Nabium-malik Sin-rabi*

[1] Dass so, nicht *apilum*, zu lesen sei, zeigt iv, 4, 19b, wo [illegible] durch *a-me-lu* erklärt ist, vgl. Brünnow, L. No. 3506.

[2] Vgl. Del. *A. W.* 75.

mâr Iķîš-Sin eķlam ana irrišûtim ušêṣi = ‚so viel Aecker als Nabû-malik hat, hat er dem Sin-rabi zur Bebauung vermietet‘.

b) Einziehen in ein gemietetes Haus heisst *erêbu*: ii, 13, 39 ff.: *inu kaspa ubbalu ana bîtišu erub* = ‚wenn er Geld bringt, kann er in sein Haus einziehen‘; B. 766, 13: *(araḫ) Abu erub* = ‚im Monat Ab wird er (der Sclave) eintreten‘, während für die Beendigung der Mietsfrist oder irgend eines anderen Geschäftes *gamâru* gebraucht wird: v, 24, 29 ab: *dînu gamir* = ‚das Gericht ist zu Ende‘; B. 974, 11: *(araḫ) dûr Rammân igamarma ûṣi* = ‚im Monat der Mauer Rammâns (= Schebat?) ist seine Mietsszeit zu Ende, und er verlässt das Haus‘.

3. Darlehen.

a) Die ii, 13, 44 erwähnte Formel: *kaspa išaķal u šeam imadad* wird in den Contracten geradezu vom Bezahlen von Geld und Getreide angewandt; B. 743, 7: *1 ṬU GUŠKIN NI-LAL-E* = ‚1 Sekel Silber wird er bezahlen‘, und B. 699, 10 [cuneiform] (?) [cuneiform] *ŠE-BI NI-RAM-E* = ‚am Zahlungstermin (?) wird er sein Getreide wiedergeben‘.

b) Das eigentliche Verbum für ‚zurückgeben‘ ist *apâlu*,[1] das sich neben ii, 11, 14 ab, z. B. B. 1104, 10: *kaspa Sin i-pa-al* = ‚das Geld wird Sin zurückgeben‘ findet.

4. Depositum.

Für *ana maṣṣarti iddin* = ‚deponiren‘ siehe ii, 8, 62 cd und Str. 108, 1 ff.: *aššum kaspi ša Zikrum u Ṣabîtu ana Ṣîni-Ištar ana maṣṣartim iddinû* = ‚wegen des Geldes, welches Zikru und Ṣabîtu bei Ṣîni-Ištar deponirt haben‘.

5. Societät.

a) Das für Compagniegeschäft gebrauchte Wort ist *tappûtu*. Es begegnet uns ii, 8, 19 cd und Str. 44, 1: *Sîni-Ištar u Êribam-Sin tappûtam êpušû* = ‚Ṣini-Ištar und Êriba-Sin machten ein Compagniegeschäft‘.

b) Ebenfalls hierher gehört jedenfalls die ii, 8, 38 cd erwähnte Redensart: *mâla bašû mitḫariš izûzu* = ‚alles, was da war, theilten sie mit einander‘, welche uns in derselben Gestalt Str. 105, 5 begegnet.

[1] Vgl. Jensen, *Z. K.* ii, 420 ff.

IV. Eherecht.

An dieser Stelle kann ich nur auf den gleichen Gebrauch von *tirḫatu* hinweisen, welches sich v, 24, 46 cd und B. 822, 8 findet: *1 ṬU kaspi tirḫasa* = ‚1 Sekel Silber ist ihre Mitgift'.

V. Väterliche Gewalt.

1. Von dem Standpunkte, den Vater und Mutter den Kindern gegenüber einnehmen, handelt wie bekannt in den Syllabaren ein ganzer Absatz, dem man den Namen der sumerischen Familiengesetze gegeben hat. Die Uebereinstimmung zwischen ihnen und den Contracten ist so frappant, dass die Abhängigkeit des einen Berichtes von dem anderen allein dadurch bewiesen würde:

v, 25, 23 c.

TUKUNDI-BI DU AD-DA-NA-RA
AD-DA-MU NU-ME-A
BA-AN-NA-AN-GU
[DUBBIN MI-NI-IN-ŠA-A]
[GAR-RA-RU MI-NI-IN-RU-E]
ŠA AZAG-GA-RU MI-NI-IN-SUM

= „Wenn ein Sohn zu seinem Vater
‚Nicht bist Du mein Vater'
spricht,
so macht man ihm ein Mal, (?)
legt ihm Fesseln an
und verkauft ihn für Geld."

Str. 102.

TUKUNDI-BI Sin-ezzu
Etelka-Sin-RA AD-DA-NA
u Sin-nâda AMA-NI
AD-DA NU-ME-EN AMA NU-ME-EN
BA-AN-NA-GU
GUŠKIN BA-AB-SUM-MU-UŠ

= „Wenn Sin-ezzu
zu Etelka-Sin, seinem Vater,
und zu Sin-nâda, seiner Mutter,
‚Nicht bist Du Vater, nicht bist Du Mutter'
spricht,
so verkaufen sie ihn für Geld."[1]

Aehnlich stimmt B. 926 mit dem assyrisch geschriebenen Theile des Familiengesetzes überein. Als Strafe eines Vergehens des Sohnes gegen Vater und Mutter ist Z. 20 angegeben: *u-[gal]-la-[bu]-šuma ana [kaspi] inadinušu* = ‚sie machen ihm ein Mal (?) und verkaufen ihn für Geld', während, wenn die Eltern sagen: ‚Du bist nicht mein Sohn', derselbe gezwungen ist, Haus und Hof zu verlassen (Z. 26 *ina bîti unniâti îtelû*, vgl. v, 25, 44 cd).

---

[1] Vgl. Revillouts Ausführung in den *Obligations*.

2. Zum Schlusse erwähne ich noch den gemeinsamen terminus technicus für Adoption *ana mârûti iddin,* resp. *ilḳi* (II, 9, 58 cd und Str. 30, 11 *ana mârûtim ilḳi*).

Gegenüber dieser Fülle von Uebereinstimmungen, der offenbare Discrepanzen gar nicht gegenüber stehen, wird ein Zusammenhang zwischen beiden Quellen nicht geleugnet werden können.

Allein wir können die Abfassungszeit der Syllabare noch genauer fixiren. Auf assyrisches Recht beziehen sie sich nicht, weil beider Terminologie vollständig verschieden ist, und die Tafeln unserer Serie sich als Abschriften älterer Originale documentiren. Ein Fingerzeig für ihre Herkunft wird uns schon gegeben durch die häufigen Babylonismen, welche sich in ihnen finden; denn Formen wie *gadištu* = *ḳadištu, gadildûtu* = *ḳadištûtu, šibirtu* = *šipirtu* (*Cyr.* 188, 25) sind nicht anders zu erklären als durch die Annahme einer sclavischen assyrischen Abschrift von einem babylonischen Original.

Wenn man nun bedenkt, dass die oben erwähnten Beispiele sämmtlich Contracten aus der Zeit des Sumula-ilu und seiner Nachfolger entnommen sind, so wird man mit der Behauptung nicht fehlgehen, dass die Syllabare auf altbabylonisches Recht zurückgehen.[1] Dieses Resultat lässt sich noch durch den Beweis erhärten, dass die spätere juristische Terminologie nur wenige hier vorkommende Ausdrücke beibehalten, die meisten verändert, einige sogar ganz verloren hat. Ausser *šîmu, maḫîru* = Kaufpreis, *ḫubullu* = Darlehen, *zittu* = Mitbesitz und *šipirtu* = voller Preis, werden sich wohl kaum viele Uebereinstimmungen zwischen den Syllabaren und jüngeren Contracten finden; dagegen lassen sich in ihnen Worte wie *ḳiṣru manâḫtu* und Spuren der sog. Familiengesetze gar nicht mehr nachweisen.

Von Veränderungen in der Terminologie der früheren und späteren Jurisprudenz gebe ich ein kurzes nur annähernd vollständiges Verzeichniss:

1. II, 14, 27 ist [cuneiform] = *salšâtu* = $^1/_3$: dieselbe Bezeichnung des Bruches findet sich z. B. Str. 71, 15: 5 *ṬU* [cuneiform]

[1] STRASSMAIER hat schon 1882 darauf hingewiesen (*Verh. d. Berl. Orient. Congr.* 2, 322).

[Keilschrift] = $5\frac{1}{6}$ Sekel, während später $\frac{1}{3}$ nur durch [Keilschrift] ausgedrückt wird.

2. *tamû*, ,schwören' wird in späterer Zeit nicht mit *nîš*, sondern mit *ina* construirt; Nbd. 83, 3 *ina Bel u šarri itteme* = ,bei Bel und dem König schwur er'.

3. ,Siegeln' wird in jüngeren Contracten fast ausschliesslich durch *kanâku* wiedergegeben, während sich dort *ina kunukki barâmu* nur äusserst selten findet (Nbd. 668; 1128).

4. Der Sclave heisst in Syllabaren und den älteren Contracten immer *ardu* (v, 25, 15 ab und Str. 25, 15: *1 SAG ardu .... HA-LA Îribam-Sin* = ,ein Stück Sclave ist der Antheil des I.'); in neubabylonischen Contracten wird *ḳallû* dafür gebraucht.

5. ,Vermieten' heisst in jüngerer Zeit *ana idi nadânu* (Nbd. 499), nie *šûṣû*, und für das alte *gamâru* wird etwa *muššuru* gebraucht (L. 68).

6. Für ,bezahlen' wird später immer nur *nadânu* gebraucht, auch der Unterschied zwischen *šaḳâlu* und *madâdu* (s. o.) ist weggefallen.

7. ,Deponiren' wird in späterer Zeit durch *paḳâdu* ausgedrückt (Nbd. 44; 306); der oben p. 304 erwähnte Ausdruck findet sich nie.

Hierdurch scheint mir der Beweis dafür erbracht, dass die Serie *ana ittišu* Auszüge aus einem Rechtsbuche und zwar aus einem altbabylonischen bringe, sei es nun in der Absicht grammatischen oder juristischen Studien zu dienen. Ob aber schon Ḫammurabi diese Syllabare hat anfertigen lassen, vielleicht weil die grossentheils ideographische Schrift der Contracte in seiner Zeit nicht mehr recht verstanden wurde, oder ob sie erst später entstanden sind, das zu entscheiden, sind wir vorläufig noch nicht in der Lage.

Altpersisches.

Von

Friedrich Müller.

1. *abāćari.*

Es liegt nahe, das altpersische *abāćari* mit dem neupersischen بازار zu vergleichen. J. Darmesteter (*Études Iraniennes* II, S. 129) erklärt *abāćari* als ‚comitii locus' und sieht in *abā* das iranische Aequivalent des altindischen *sabhā* ‚Versammlung'. Diese Erklärung ist unrichtig, weil altind. *sabhā* im Altpersischen nothwendig *habā* lauten müsste, da für den Schwund des *h* im Anlaute vor dem Vocale *a* kein Beleg vorliegt. Aber auch die Pahlawiform [illegible] = armen. վաճառ spricht gegen die Identification des modernen بازار mit dem altpersischen *abāćari,* da das *b* im Anlaute des neupersischen بازار sich als ein erst im Neupersischen aus *w* hervorgegangener Laut erweist.

Das Wort *abāćari* muss demnach ganz anders erklärt werden. Ich theile es ab als *ab-āćari* oder *āb-āćari* = *ăp-āćari* und erkläre es als ‚Wasser-Zufluss, Wasserleitung'. — Wie man weiss, spielten die Wasserleitungen im alten Iran eine grosse Rolle und war das Instandhalten derselben zum Gedeihen des Landes unerlässlich.

2. *χšnās* und *dā.*

Mit dem altpersischen *dā* ‚wissen, kennen' *(a-dā-nā)* vergleicht Spiegel im *Altpersischen Glossar,* S. 225, neup. دانستن und avestisch sowohl *dā* als *zan.* Der letztere Vergleich kann in keinem Falle richtig sein; denn entspricht altpers. *dā* dem avestischen *dā* = griech. δα

(δαῆναι), dann hat es mit avest. *zan* = griech. γνω (γιγνώσκω) nichts zu thun. Die Hauptfrage ist jedoch für uns die: wem entspricht neupers. دانستن? Reflectirt es avest. *dā* oder *zan*? Vom lautlichen Standpunkte des Neupersischen ist beides möglich und nur jene Dialecte, welche altes *z* nicht in *d* verwandeln, können uns darüber sichere Auskunft geben. Nun entspricht aber neupers. دانستن im Kurdischen زانين (JABA-JUSTI, *Dictionnaire kurde-français,* p. 219); mithin müssen neupers. دانستن und altpers. *dā* auf avest. *zan* zurückgeführt werden und ist altpers. *adānā* mit altind. *aǵānāt* als identisch anzusehen.

Dagegen erhebt sich wieder eine Schwierigkeit, wenn wir altpers. *χšnās (χšnāsātij)* zur Vergleichung herbeiziehen. Diese Form entspricht bekanntlich dem neupers. شناختن, Präs. شناسم, armen. ճանաչեմ, Aor. ծանեայ und ist mit dem griech. γιγνώσκῃ vollkommen identisch. Die griechische Form γιγνώσκω müsste zunächst altpers. *ži-žnā-sāmij* lauten (vgl. avest. *žnātar-* ‚Kenner'), woraus (wie avest. *jušhmāka* = *ǵušhmāka* = *ǵęšhmāka* = *χšhmāka*) *χšnāsāmij* geworden ist.[1] — Auf dieselbe Grundform wird wohl auch arm. ճանաչեմ zurückgehen; es liegt aber eine dem griechischen γινώσκω entsprechende Bildung zu Grunde, durch welche sich das ճ des Präsens gegenüber dem ծ des Aorists erklären dürfte.

Die Schwierigkeit *χšnās* und *dā* auf eine Wurzel, nämlich avest. *zan* zu beziehen, liegt darin, dass in *dā* das altiranische *z* in *d* verwandelt erscheint, während es in *χšnās* als solches stehen geblieben ist. Diese Schwierigkeit löst sich aber, wenn man bedenkt, dass altes

[1] Dass das *χ* in avest. *χšhmāka,* altpers. *χšnāsātij* ein blosser ‚Vorschlag' ist, wie BARTHOLOMAE (*Arische Forschungen* III, 20) lehrt, ist nicht richtig. Die avestische Form *χšhwaš* kann aus *šwaš* durch ‚Vorschlag' eines *χ* nicht erklärt werden. Aus *swaks* (griech. ἕξ) müsste iranisch *hwaš, qaš* geworden sein. Nach meiner Ansicht liegt dem Indo-Iranischen die reduplicirte Form *suswaks* zu Grunde, aus der im Iranischen lautgesetzlich *hušwaš* hervorging, welches im Avestischen zu *hęšwaš, hšwaš, χšhwaš* umgestaltet wurde. — Von *suswaks* aus erklärt sich auch das *ṣ* des indischen *ṣaṭ,* das von *swaks* aus ganz und gar unerklärlich bleibt. Einige Schwierigkeiten bietet die Deutung des armenischen վեց *(wetsh).* An das griechische ἕξ (= *sweks*) kann es nicht angeschlossen werden, da aus *sweks* im Armenischen քեց *(qetsh)* hervorginge. Wahrscheinlich ist վեց mit der iranischen Form zu vermitteln.

z im Westiranischen blos im Anlaute und im Inlaute zwischen Vocalen als *d* erscheint und dass im Neupersischen selbst neben دانستن Formen wie فرزانه (Pahlavi [Pahlavi]) vorkommen, welche das altiranische *z* gegenüber dem specifisch westiranischen *d* von دانستن bewahrt haben.

Es ist daher für das Altpersische die Wurzel *zan* anzusetzen, welche in den beiden Stammformen *dānā-* und *χšnāsa-* auftritt. Die Wurzel *dā*, welche mit der griechischen Wurzel δα in δαῆναι identisch ist, gehört blos dem Ost-Iranischen (Avestischen) an.

3. *ćartanaiy*.

Ich habe in dieser *Zeitschrift* I, S. 222 bereits den Zweifel ausgesprochen, ob *ćartanaiy* zu *kar*, wohin es von allen Forschern gestellt wird, wirklich gehört. — Ich will nun die Gründe, welche mich bestimmen, an der Richtigkeit dieser Erklärung zu zweifeln, mittheilen. Im Neupersischen hängen der Infinitiv und das Participium perfecti in *-ta* innig zusammen; in beiden erscheint die Wurzel in derselben lautlichen Gestalt. Z. B.: بردن *(bur-dan)* — برد *(bur-d)*, مردن *(mur-dan)* — مرد *(mur-d)*, شمردن *(šumur-dan)* — شمرد *(šumur-d)*. Nun entspricht برد *(burd)* avestischem *bẹrẹta-*, ind. *bhṛta-*, مرد *(murd)* avestischem *mẹrẹta-*, ind. *mṛta-*, شمرد *(šumurd)* avestischem *aiwi-šmẹrẹta*, ind. *abhi-ṣmṛta-*. Darnach müssen auch بردن *(burdan)*, مردن *(murdan)*, شمردن *(šumurdan)* auf Formen zurückgeführt werden, welche avestisch *bẹrẹtanē (bẹrẹtanoi)*, *mẹrẹtanē (mẹrẹtanoi)*, *aiwi-šmẹrẹtanē (aiwi-šmẹrẹtanoi)*, altind. *bhṛtanē*, *mṛtanē*, *smṛtanē* lauten würden.

Im Neupersischen gibt es aber einige Verba, welche statt des Lautes *ẹrẹ* die Silbe *ar (arẹ)* eingesetzt haben. Dahin gehören كردن *(kardan)*, گستردن *(gustardan)* u. s. w. Sie stehen für organische *kurdan*, *gusturdan*, und ihre Participien *kard*, *gustard* gehen auf avest. *karẹta-* für *kẹrẹta-*, *wi-štarẹta-* für *wi-štẹrẹta-* oder vielleicht eher auf *awa-starẹta-* für *awa-stẹrẹta-* zurück. — Der Vocal in *kardan*, *kard* ist daher später entstandenes *a* und nicht grundsprachliches *e*, wie man zu sagen beliebt, und man kann, wenn man junggrammatisch verfahren will, die Form *ćartanaiy* nur *ćṛtanaiy* oder *ćartanaiy* (das auf *ćṛtanaiy*, nicht aber auf *ćertanaiy* für *kertanaiy* zurückgeht) lesen.

— Der hauptsächlichste Einwand aber gegen *ćartanaij* = *kartanaij* bleibt das Participium *karta-*, das, wenn *ćartanaij* wirklich von *kar* käme, nothwendiger Weise *ćarta-* lauten müsste, da, wie wir gesehen haben, der Infinitiv vom Participium perfecti in Betreff der Gestaltung der zu Grunde liegenden Wurzel nicht getrennt werden kann.

4. *taχš* und *ustašana*.

Ich habe in dieser *Zeitschrift* I, S. 226 bemerkt, dass *ustašana* von *taχš* abzuleiten ist, und dass es sein *χ* gleichwie *tašmaka* verloren, während das Verbum *taχš* dieses *χ* bewahrt hat. Diese Bemerkung ist nicht richtig. Die beiden Wurzeln *taχš* und *taš* sind von einander ganz verschieden, da *taχš* auf *taks*, *taš* dagegen auf *taḱt*, *taḱs* zurückgeht. Die lautliche Verschiedenheit beider ist noch im Pahlawi und Neupersischen zu erkennen. Altpers. *taχš* ‚eifrig sein, schaffen‘ ist mit avest. *ϑvaχšh*, *ϑvaχšhah-*, *ϑvaχšha-*, altind. *twakṣ*, *twakṣas-* verwandt, was aus Pahlawi [illegible] *(tuχšāk)* = neupers. تخشا *(taχšā)* hervorgeht. Dagegen erscheint die altpersische Wurzel *taš*, welche in *ustašana*, *tašmaka* steckt, im Avesta als *tašh* (davon *tašha-* ‚Beil‘), im Pahlawi als [illegible] *(tāšītann)* = armen. [illegible], neupers. تشى ‚Beil‘ = avest. *tašha-*. Mit *taš* ist ind. *takṣ*, griech. τέχτων τεχταίνω, latein. *texo*, altsl. *tesati* zusammenzustellen.

Darnach ist der Artikel *taχš* im *Altpersischen Glossar* von SPIEGEL, p. 220, welcher der Wurzel die Bedeutung von ‚behauen, zurechtrichten‘ gibt (diese Bedeutung gebührt blos der Wurzel *taš*), zu verbessern. Es müssen daher im Altpersischen zwei Wurzeln aufgestellt werden, nämlich 1. *taχš* mit der Bedeutung ‚eifrig sein, schaffen‘ und 2. *taš*, zu welchem *ustašana*, *tašmaka* gehören, mit der Bedeutung ‚behauen, zimmern‘.

5. *patijaχšaij*.

Dieses Verbum, welches in der Inschrift von Naqš-i-rustam A, 19 gelesen wird, führt man mit Recht auf *pati-χši* zurück, indem man es als Substitut für *patijaχšajaij* (wie *māhjā* = *māhahjā*, *hamātar* = *hamamātar*, *rauta* = *rautata*, *awāstājam* = *awāstājajam*, *nijaštājam* =

nijaštājajam) erklärt. — SPIEGEL übersetzt *adam-šā(m) patijaχšaij* einfach durch ‚ich beherrschte sie‘, was mir nicht ganz zutreffend zu sein scheint. Das altpersische Verbum *pati-χši* ist nämlich die Wurzel des bekannten neupersischen Wortes پادشاه. Dieses lautet im Pahlawi = [Pahlavi] *(pātaχšā)* und geht wohl auf ein altpersisches *patiχšājaϑija* zurück, das im Gegensatz zu *χšājaϑija* = neup. شاه, so viel wie ‚Ober-König‘ (altind. *mahārāǵa, rāǵarāǵa*) bedeutet haben muss. Das lange *a* in [Pahlavi], پادشاه ist unorganisch wie in [Pahlavi] ‚Strafe‘ = avest. *paiti-frasa-*, پاسخ ‚Antwort‘ aber im Pahlawi [Pahlavi], armen. պատասխանի, [Pahlavi] oder [Pahlavi] = پاداش ‚Gegenleistung, Lohn‘ = *pati* + *dahišn* (von دادن, دهم).

Soll nun die betreffende Stelle der Inschrift von Zeile 16 an sinngetreu übersetzt werden, so muss die Uebersetzung lauten: ‚Durch die Gnade Ahuramazdas sind es diese Länder, welche ich in Besitz nahm ausser Persien. Ich war ihr Ober-König (پادشاه), sie brachten mir Tribut dar; was ihnen von mir befohlen ward, das thaten sie, das Gesetz, welches von mir (ausging), das wurde gehalten.‘

Aus dieser Auffassung von *pati-χši* als ‚Ober-König sein‘ dürfte sich auch die Construction *adam-šām patijaχšaij* erklären, da man, wenn *patijaχšaij* mit ‚ich beherrschte‘ übersetzt wird, eher *adam-šiš* erwartet.

Further Proofs of the Authenticity of the Jaina Tradition.

By

G. Bühler.

Dr. Führer's excavations in the Kankâlî Tîla have yielded this year so large a number of inscriptions that the space available for the Jaina question in this Journal, would not have sufficed both for their publication and a discussion of the bearing of their contents on the history of the Jaina sect. The texts and translations have, therefore, been made over to the *Epigraphia Indica*[2] together with some introductory remarks, chiefly palaeographic and linguistic. But here it will be my aim have to show in detail, which portions of the Jaina tradition and doctrine are authenticated by the new finds. For the sake of convenience I shall also include the results, which the earlier finds and the unpublished inscriptions yield, and attempt to give as complete a picture of the state of the question, as is possible at present.

Dr. Führer's excavations of 1890 have to a great extent cleared up the mystery which hung over the Kankâlî Tîla. In former years the mound had furnished both Jaina and Buddhist sculptures, among which the former were the more numerous, and this fact gave rise to various speculations. Dr. Führer has now found that the mound covers more than one sacred place, since he has laid bare two Jaina

---

[1] Continued from vol. III, p. 240.

[2] Two papers on Mathurâ inscriptions, accompanied by facsimiles, will appear in No. VII. They contain altogether 34 Jaina documents, among which three are new editions of pieces from Sir A. Cunningham's older collection and four and a half reprints of the inscriptions, published in this Journal. The total of the new documents thus amounts to twenty six and a half. Since writing the two papers I have received from Dr. Führer another batch of nineteen mostly small fragments.

temples and one Buddhist Stûpa.[1] This discovery explains the mixture of Jaina and Bauddha documents in the upper layer of the débris. Among the Jaina inscriptions those found by Sir A. Cunningham, by Dr. Burgess and by Dr. Führer in 1889, seem to belong mostly, if not all, to the central temple, which according to two Nâgarî inscriptions was in the possession of the Śvetâmbara community as late as Saṁvat 1036 and 1134.[2] The finds of 1890, on the other hand, chiefly come from the second Jaina temple. These are Nos. 1—17, 24—27 and 31—35 of the papers in the *Epigraphia Indica* and the nineteen fragments, yet to be published. The total of the Jaina inscriptions from Mathurâ, accessible to me, is at present sixty six viz. thirteen in Sir A. Cunningham's collection of inscriptions from Mathurâ,[3] one in Sir A. Cunningham's *Arch. Surv. Rep.* vol. xx, plate v, No. 6, two (Nos. 5, 8) in Mr. Growse's collection *Indian Antiquary*, vol. vi, p. 216 ff.,[4] one in Dr. Bhagvânlâl's article on the Hathigumphâ inscriptions,[5] thirty one in the *Epigraphia Indica* No. vii, and nineteen unpublished fragments. Three among these, No. 33 of the collection in the *Epigraphia India*, one unpublished fragment and Dr. Bhagvânlâl's inscription, are older than the Indo-Scythic period and belong possibly to the first century before our era. One, an unpublished fragment, is certainly much younger, and may date from the seventh century A. D. Three among the unpublished fragments are doubtful. Some of their few letters may indicate that they belong to the Gupta period. The remaining fifty nine certainly belong to the period between the years 5 and 99 of the Indo-Scythic era, or assuming the latter to be identical with the Śaka era, to the years A. D. 83—177.

---

[1] See *ante*, p. 169.

[2] See *ante* vol. iii, p. 233. The dates have been supplied to me by Dr. Führer in a letter of August 26, 1890, together with the statement, that the two dates are found on two statues of Jinas, which were dedicated by the Śvetâmbara Saṁgha of Mathurâ.

[3] *Arch. Surv. Rep.* vol. iii, plates xiii—xv, viz. his Nos. 2—4, 6—10, 16—20.

[4] Regarding the character and orgin of No. 5, see also *Arch. Surv. Rep.* vol. xx, p. 36.

[5] *Transactions of the VIth Int. Or. Congress at Leiden*, Pt. iii, sect. 2 p.

In the discussion of the contents of these documents, the constitution of the order of the Jaina ascetics must naturally take the first place. The inscriptions now prove the actual existence of twenty of the subdivisions mentioned in the Sthavirâvali of the Kalpasûtra. Among its eight Gaṇas we can certainly trace three, possibly four, viz. the Uddehika, Vâraṇa, Veśavâḍiya and Koḍiya. The doubtful one is the third. For, the assumption of its having been named depends on the correctness of the restoration *[Me]hikâto kulâto,* for which Nos. 2 and 12 offer . . *hikâto* and . . . . *kâto kulâto.* The restoration is, however, extremely probable, because there is no Kula in the list of the Kalpasûtra, which shows a penultimate *hi* except the *Mehiya kula.* Several Kulas and Śâkhâs of each of the three certain Gaṇas are now known, the largest number belonging to the Vâraṇa Gaṇa, and there are besides two, perhaps three, Saṁbhogas. With respect to the former two classes of subdivisions nothing has become known which makes against Samayasundara's explanations, who says[1] that a Gaṇa is a school, a Kula a line descending from one particular teacher in such a school, and a Śâkhâ a branch shooting off from such a line. For, the Kula stands invariably before the Śâkhâ, and it thus appears to be the earlier and the more important subdivision. Moreover, there are cases, where ascetics omit all mention of a Śâkhâ and name only their Gaṇa and Kula,[2] but none where the Kula is left out. With respect to the term Saṁbhoga,[3] which frequently appears after the Śâkhâ, the new inscriptions show that it does not denote a subdivision of the latter, but possesses a peculiar meaning. For, members of different Gaṇas and Kulas state that they belong to the same Saṁbhoga. Thus the Śiriya or Śirika Saṁbhoga includes adherents

[1] JACOBI, *Kalpasûtra,* p. 119.

[2] The explanation of the fact that sometimes no Śâkhâ is mentioned, may be either, that at the time no Śâkhâ existed or, what seems more probable, that the Kula was divided into a direct and a branch line, to the former of which the particular ascetic belonged.

[3] The term *bhatti,* which I formerly read on Sir A. CUNNINGHAM's facsimile plate XIII, No. 6 does not exist. Dr. FÜHRER's impression shows . . *bhogâto* instead of . . *bhattito.*

of the Vâraṇa and of the Koṭṭiya Gaṇa, and the Śrîgṛiha Saṁbhoga spiritual members of the Sthânika or Ṭhâniya Kula and of the Brahmadâsika Kula. This peculiarity speaks in favour of the correctness of Professor Leumann's explanation, who considers the Saṁbhoga to be, like the Maṇḍala of the Digambaras, a territorial division and translates it by 'district-community'.[1] Like the inscriptions found formerly, the new documents contain a considerable number of names of monks, and give in some cases longer spiritual pedigrees. In addition they furnish the names of various female ascetics, and thereby the proof that the order of Jaina nuns is at least as old as the first century of our era. The clerical titles of the monks are given in most cases, and among them is a new one, *bṛihaṁtavâchaka* 'the great preacher'. As the names of the monks and nuns may hereafter become of great importance for historical purposes, I give them here in a tabular statement, arranged according to their Gaṇas, Kulas and Śâkhâs and add the full particulars regarding their titles, dates and so forth.

I. Aryya-Udehikiya (Uddeha)[2] Gana.

A. Nâgabhutikiya (Nâgabhûya) Kula

Aryya-Buddhaśiri,
a gaṇi

Aryya-Sandhika,
a vâchaka

Aryya-Jayâ, a nun, Saṁ. 7 (19)[3]

Aryya-Goshṭha.[4]

B. Puridha . . (Parihâsaka) Kula, Petaputrikâ (Puṇṇapattiyâ) Śâkhâ.

No name known (C. 20).

---

[1] See *ante*, vol. iii, p. 237.

[2] The bracketted names are those of the Kalpasûtra, the order of the Kulas that given in the latter work.

[3] The bracketted numbers are those of the collection in the *Epigraphia Indica*. A prefixed C. refers to Sir A. Cunningham's collection *Arch. Surv. Rep.* vol. iii.

[4] The relation of this person to the others named is not certain.

II. [VEŚAVÂḌIYA GANA]

[ME]HIKA (Mehiya) KULA.

Aryya-Jayabhûti
|
Aryya- Saṅgamikâ, a nun.
|
Aryya- Vasulâ, a nun, Saṁ 15 and 86 (2, 12).

III. VÂRAṆA (Châraṇa) GANA.

A. PETIVAMIKA (Pîidhammiya) KULA.[1]

Ohanaṁdi[2]
a | vâchaka
Sena Saṁ 47 (30 = C. 10).

B. ÂRYYA-HÂṬIKIYA[3] (Hâlijja) KULA, VAJANÂGARÎ (Vajjanâgarî)[4] ŚÂKHÂ.

Dati (Dantin)

Balavarmâ, a nun, sahacharî of Mahanandi — Nandâ, a nun

Akakâ (?), a nun, Saṁ 40 + ? (11)
of the Śiriya saṁbhoga

C. PUŚYAMITRÎYA (Pûsamittijja) KULA.

Aryya-Data
|
Gahaprakiva, Saṁ 29 (6).

D. ARYYA-CHEṬIYA (Ârya-Cheḍaya) KULA, HARÎTAMÂLAKAḌHÎ (Hâriyamâlâgârî)[5] ŚÂKHÂ.

Haganaṁdi (?)
|
Nâgaseṇa, Saṁ 44 (9, 32).

E. KANIYASIKA (Kaṇhasaha) KULA.

No name known (25).

---

[1] The Kula occurs also in No. 20.

[2] This may also be read *Dehanaṁdi*, but *Ohanaṁdi*, i. e. *Oghanandin* seems preferable, because there are other names consisting of, or beginning with, *Ogha*.

[3] No. 34 has *Aya-Hâṭṭikiya* or perhaps *Hâḷikiya*. The *li* of the form of the Kalpasûtra is a corruption of *ṭi* through *ḍi* and *ḷi*.

[4] The Sanskrit etymon is *Vârjanâgarî* i. e. 'that of Vṛijinagara'. One impression of No. 34 seems to give *Varjanâgarî*.

[5] *Harîtamâlakaḍhî* no doubt stands for *Harîtamâlagaḍhî*.

IV. Koṭṭiya[1] (Koḍiya) Gana.

A. Brahmadâsika[2] (Bambhalijja) Kula, Uchchenâgarî[3] (Uchchânâgarî) Śâkhâ.

1) Ja . . mitra (?)
a bṛihaṁta vâchaka and gaṇi
|
Aryya-Ogha (?)
|
Aryya-Pâla,
a gaṇi
|
Aryya-Datta,
a vâchaka
|
Aryya-Sîha,[4] Saṁ 20 (?) (4)
a vâchaka of the Śrîgṛiha saṁbhoga.

2) Aya-Balatrata
|
Sadhi
|
Graha . i ., a nun, Saṁ 25 (5).

3) Aryya-Jeshṭahasti
|— Aryya-Mahala
|— Aryya-Gâḍhaka (?)
Aryya-Śâmâ, a nun (14).

B. Ṭhâniya[5] (Vâṇijja) Kula, Vairî[6] (Vairî) Śâkhâ.

1) Aryya-Baladina,
a vâchaka
|— Aryya-Mâtṛidina,[7] Saṁ 19 (3)
a vâchaka of
the Śrîgṛiha saṁbhoga
|— Kumaramitâ, Saṁ 35 (7)
a nun of the
Śirika saṁbhoga

2) Aryya - Vṛiddhahasti,
a vâchaka.
|
Aryya-Kharṇa (?)
a gaṇi,
|
Saṁ 40 (8)
of the . ârina saṁbhoga.

3) Aryya-Hastahasti,
a vâchaka.
|
Aryya-Mâghahasti,
a gaṇi.
|
Aryya-Deva, Saṁ 54 (21)
a vâchaka of the
Śrîgṛiha saṁbhoga.

4) Araha[dina]
|
Dhâmathâ? a nun, Saṁ 99 (?) (22)
of the Srîgṛiha
saṁbhoga.

5) Aryya-Saṁghasiha, Saṁ 20 (28 = C. 6)
a vâchaka of the Śirika
saṁbhoga.

---

[1] Variants *Koṭiya* and *Koṭikiya,* and perhaps once *Koḷiya.*

[2] Variants are *Bamhadâsika* and *Brahmadâsiya.* The Kula occurs also in C. 2 and 3, both dated Saṁ. 5, and in C. 15. The name of the Kalpasûtra is equivalent to *Brahmalîya,* and derived from *Brahmala,* an abbreviation of *Brahmadâsa.*

[3] Variant *Uchenâgarî.* The name is derived from *Ucchair-* or *Uchchânagara,* the old name of the upper portion of Varaṇa, the modern Bulandshahar in the N.W. Provinces, see the article in the *Epigraphia Indica.*

[4] Mentioned also in Mr. Growse's No. 8 together with his teacher Datta.

[5] Variant *Sthânikîya* or *°kiya*, the Sanskrit etymon.

[6] Variants *Veri, Vairiya, Verâ.*

[7] This is probably the same person as *Mâtridina*, who is named in Nr. 29 = C. 7, dated Saṁ 22.

C. P . . VAHU . KA (Paṇhavâhaṇaya) KULA, MAJHAMÂ (Majjhimâ) ŚÂKHÂ.

Aryya-Devadatta
|
Aryya-Kshema (?), Saṁ 98 (C. 19).

The first point, which must strike everybody on looking over this table, is the prevalence of the Koṭṭiya Gaṇa over the other sections of the Jaina community. And this prevalence comes out still stronger, if one goes over the mutilated inscriptions and finds that the name of this Gaṇa is mentioned altogether sixteen times. The obvious inference is, that it was the most popular and the strongest section of the Jainas at Mathurâ. If we add the fact that it is the only Gaṇa, whose name has survived even to the present day,[1] we may perhaps go a step further and say that it probably was all through India the school which counted the greatest number of adherents. A second, still more interesting point is the number of spiritual pedigrees, consisting of three, four and even five names, which our inscriptions show. The fact proves at all events that the monks and nuns were careful to keep alive the memory not only of their immediate teachers, but of those who preceded them. This circumstance, which agrees with the scrupulous notation of the schools, families and branches, as well as, of the clerical titles, raises a presumption in favour of the general correctness of the details in the Sthavirâvali of the Kalpasûtra, which are not immediately provable by the contents of our inscriptions. As the spirit of order and exactness for which the Jainas are conspicuous in later times, reigned among them as early the first century of our era and somewhat earlier, even the unsupported statements of their tradition, which refer to the centuries immediately preceding our era, gain in weight. As e. g. the contents of our inscription No. 4, given in section IV. A. 1 of the above table, show that in Saṁvat 20 or A. D. 98 the venerable Sîha of the Koṭṭiya Gaṇa, Brahmadâsika Kula and Uchchenâgarî Śâkhâ was able to name five spiritual ancestors, the first among whom must have flourished shortly before the beginning of our

[1] See *ante*, vol. I, p. 176, 321; *Indian Antiquary*, vol. XI, p. 247.

era,[1] and to assign their clerical titles to all who possessed such, it is evident that his section of the Jaina monks must have carefully kept record of its internal history, and must have possessed lists of teachers, similar to those of the Tapâ, Kharatara, Añchala and other Gachchhas of the middle ages. If this is admitted, and if it is borne in mind that some of the other schools show similar pedigrees and must have possessed similar lists, it becomes again probable that the compilers of the Sthavirâvali of the Kalpasûtra had abundant materials, on which they could draw. Hence their statements referring to the origin of sections, like the Koḍiya Gaṇa and the Uchchânâgarî Śâkhâ, which are said to have been established between 250—180 B. C.[2], need not be looked upon with suspicion. In all probability, they are not founded on a vague oral tradition, but on fragments at least of perfectly authentic written records. A third point, which likewise speaks in favour of the character of the Sthavirâvali, is the resemblance of various proper names of our table to those in the Kalpasûtra and other ancient books. To the *Data* or *Datta* of the inscriptions corresponds *Dinna* or *Datta*, to their *Sîha* a *Sîha*, to their *Sena* both the slightly enlarged *Seṇia* and the feminine *Seṇâ*, to their *Śâmâ* (fem.) i. e. *Śyâmâ* the male name *Śyâma* in *Śyâmârya*, to their *Jeshṭahasti* the abbreviated *Jeṭṭhila* or *Jehila*, and analogies to the second part of *Jeshṭahasti*, of *Mâghahasti*, *Vṛiddhahasti* and *Hastahasti* are furnished by *Suhasti* and *Hasti* in the Sthavirâvali. The names of the teachers, preserved in the ancient Sthavirâvalis, differ a good deal from those, used by the Jainas in later times. As we find that in the beginning of our era similar or identical ones were in use, it follows that they are genuine, not creations of the fancy of the compilers.

[1] The calculation of averages according to the lists of the heads of the Tapâ and Kharatara Gachchhas, *Indian Antiquary*, vol. xi, p. 241 seqq., gives 24 or 25 years as the length of a spiritual generation.

[2] According to the Kalpasûtra p. 82 (Jacobi) the Koḍiya Gaṇa was founded by Susthita and Supratibuddha and the Uchchânâgarî Śâkhâ by their third spiritual descendent, Saṁtiseṇia. The tradition places the death of Susthita in 313 A. V. or 213 B. C. The foundation of the Gaṇa may, therefore, be put about 250 B. C. and that of the Śâkhâ about 60 or 70 years later.

The last point, which calls for remark, is the fact that our table contains the names of no less than nine nuns, Akakâ (?), Kumaramitâ, Gaha . i . ., Jayâ, Dhâmathâ (?), Nandâ, Balavarmâ, Vasulâ, Śâmâ and Saṅgamikâ. We thus obtain clear proof that, in the first century of our era the order of female ascetics was well established, and we see that it was very active in the interest of the faith especially among the female members of the lay community, since in all cases, except one, females dedicated images at their request. It has been asserted that the Jainas admitted females into their order in imitation of the Buddhists, who are very commonly credited with all reforms on the liberal side. The Jaina scriptures deny this, as they state that nuns existed in their community from the earliest times. All the rules in the second book of the Âchârâṅga, as well as in other works on the rule of conduct, are expressly given for monks *and nuns*, and the Sthavirâvali of the Kalpasûtra gives us the names of seven spiritual sisters *(bhagiṇîo)* of the ancient teacher Sthûlabhadra. The Mathurâ inscriptions certainly support the assertion of the Jainas, which is also perfectly credible on other grounds. For, the entrance of females into the order of ascetics was certainly allowed by the Brahminical sects of the Vaishṇavas and Śaivas, which are older than Buddhism and Jainism, and was even sanctioned by some of the orthodox Smârta Brahmans. It is well known that many modern Vaishṇavas and Śaivas admit females into their religious orders. There are Gosains and Gosâvnîs, Mânbhâus and Mânbhâvinis and so forth, all of whom, however, are held in small esteem.[1] The Vaishṇava and Śaiva inscriptions of the tenth and later centuries give clear evidence of the existence of female ascetics. Thus the Âbû inscription[2] of Vikrama Saṁvat 1265 l. 8—9 names among the heads of the Chaṇḍikâśrama, which belonged to the Chapalîya Śaivas, Yâgeśvarî, who was the disciple of Maunirâśi and the teacher of Durvâsarâśi. She is treated with the same respect as the male ascetics

---

[1] See e. g. WEST and BÜHLER, *Digest of Hindu Law*, p. 566 f., 571 (3d edition), and STEELE, *Law of Caste, passim.*

[2] *Indian Antiquary*, vol. XI, p. 221 ff.

and is highly eulogised on account of her austere habits and other virtues. Going back to earlier times, we find in the Mahâbhârata xii, 251, 23 freedom from future births promised to men *and women*, who possess the most secret knowledge of the Self,[1] taught in the preceding verses. And in the Mahâbhârata xii, 321, 7 ff. we have a story regarding a female ascetic *(bhikshukî)* Sulabhâ, who visited and in disputation silenced the philosopher king Janaka of Mithilâ. Finally, various medieval commentators quote in connexion with the rules of the order of Saṁnyâsins and with Manu viii, 363 a Sûtra,[2] attributed to Baudhâyana, according to which some teachers allowed women to become ascetics. Though the passage is not found in our text of Baudhâyana's Dharmasûtra, it is very probably the genuine utterance of some ancient Sûtrakâra, and it shows that even some of the most orthodox teachers had weak moments, when they were willing to consider their wives, sisters and daughters not as inferior creatures, but as their equals. These facts, to which others might be added, are sufficient to warrant the assertion, that in ancient Brahminical India and later, females were not always rigorously excluded from the order of ascetics by the adherents of the Veda, and that hence orders of nuns in all probability were sanctioned by the Buddhist and Jaina teachers in imitation of the practice of Brahminical sects. If that was the case, there is absolutely no reason to distrust the statements of the Jaina scriptures.

If we return to the facts reported of the nuns in our inscriptions, it is interesting to find the title *bhaginî* 'sister' applied to Aryya-Jayâ (No. 19), because she was the co-disciple of Aryya-Sandhika. The term agrees with that used in the Kalpasûtra, which, as already stated, speaks of the seven 'sisters' of Sthûlabhadra, meaning there-

---

[1] नैतज्ज्ञात्वा पुमान्स्त्री वा पुनर्भवमवाप्नुते ।
अभवप्रतिपत्त्यर्थमेतद्धर्मं विधीयते ॥२३ ॥

[2] See my note to the verse in my translation of Manu. The text of the Sûtra is: स्त्रीणामप्येके ॥. Rao Saheb Maṇḍlik's edition of the commentaries omits the passages of Govindarâja and Nârâyaṇa, in which it occurs. They are found in the excellent MSS. of the Deccan College Collection.

by the female disciples of his teacher Saṁbhûtavijaya. Further, the statement of No. 7 that the nun Kumaramitâ exhorted her son, the dealer in perfumes Kumârabhaṭi, to dedicate an image, and the designation of Balavarmâ in No. 11 as the consort of Mahanandi, probably indicate that the order of nuns was in the first century, just as in our days, the refuge of Jaina widows, who were unwilling to bear the hard fate that awaits an Indian widow in the house of her former husband. Finally, the curious case of Aryya-Vasulâ deserves to be mentioned, who according to Nos. 2 and 12 worked for her faith in Saṁvat 15 and 86.[1] The difference between the two dates amounts to 71 years, and, even if we assume that in Saṁvat 15 Vasulâ was still in her teens, she must have been nearly a nonagenarian in Saṁvat 86. We have here a case, where a nun entered the order very early and reached a truly patriarchal age. Possibly she was a virgin widow, who was dedicated to the Tîrthaṁkara in her infancy, as is done at present very frequently.

The information, which our inscriptions furnish with respect to the Jaina laymen, is likewise not devoid of interest. The by far greater number of dedications was made by females, which fact is also observable in some ancient collections of Buddhist votive inscriptions. These pious ladies are in most cases carefully described as the daughters of N. N., the daughters-in-law of N. N., the wives of N. N., and it is sometimes added that they were the mothers of sons and daughters whose names are given. Incidentally we hear something about the rank in life or the castes to which they belonged. A great number of Jainas, probably the greatest number, belonged as in our days to the mercantile classes. Hence we hear of sons and wives of *Śreshṭhins* or Sheṭhs in Nos. 1, 2 and C. 9, of a Sârttavâhiṇî,[2]

---

[1] It is impossible that two different persons are mentioned in the two inscriptions, because the name of the teacher Saṅgamikâ is in both the same.

[2] The designation of wives by the feminine form of the titles of their husbands seems to have occurred frequently in ancient India. The title Śreshṭhinî occurs frequently. In addition I may mention Senâpatinî in Nâsik No. 22 (*Arch.*

'the wife of a leader of caravans' i. e. of the head of an export and import firm, in No. 29 (= C. 7), of a Lohavâṇiya 'a dealer in metal' in No. 4, of a Gandhika 'a dealer in perfumes' in No. 7 and probably also in C. 16, where the facsimile offers *Gaddhika*. In two cases persons of a lower class are mentioned, and in two inscriptions men of a higher rank. No. 22 records the donation of a Lohikakâruka i. e. of a smith or worker in metal. When first editing the inscription, *ante* vol. iii, p. 239, I remarked that the donor cannot have remained a smith after his conversion to Jainism, because the scriptures forbid that trade to the laymen. It must be the caste, to which he or his ancestors belonged. I may add, that the notation of the former caste is only natural. For a convert to Jainism does not enter a new caste by his conversion. If he wants a wife for himself or for his son, or a husband for his daughter, he can only get them from his old caste. As a case to the point I may quote that of the well known dealer in MSS., Mr. or Sheṭh Bhagvândâs Kevaldâs. By caste he is a Bhâusâr or dyer. His ancestors had on their conversion to give up this trade, which is, too, forbidden to Jainas, and to take to trading. But the family gets wives for its male, and husbands for its female, members from the Bhâusârs of Kheḍâ, who are not Jainas but Vaishṇavas. The second case, where a person of low rank is mentioned among the laics, occurs in Dr. Bhagvânlâl's inscription. There we have a Gaṇikâ i. e. a courtesan, who made various donations to a Jaina temple. According to the Jaina and Buddhist legends courtesans were occasionally the friends of the monks.

The two Grâmikas, mentioned in No. 11, are men of a higher rank than the merchants. As *grâmika* means 'lord of a village', they evidently belonged to the ruling landed caste and probably were Kshatriyas. The same remark certainly applies to Śi[va]mitrâ, of the Kauśika race, the wife of Gotîputra, i. e. Gauptîputra, Îdrapâla[1] or Indra-

---

S. Rep. W. I., vol. iv, p. 114) and Vihârasvâminî in Mr. Fleet's Gupta Inscriptions. In modern times the title Sheṭhâṇî is in universal use, and in Kaśmîr Paṇḍitâṇî and Bhaṭṭiny.

[1] The proper name of Gotîputra occurs not in No. 33, but in one of the unpublished fragments of Dr. Führer's last batch.

pâla, in No. 33. The usage prevailing in the Andhra inscriptions, in that from the Bharhut gateway and other documents, clearly proves that the designation of a person as "the son of her of the N. N. race" was applied to kings and princes, and a comparison of all the cases, where it appears, shows that it was confined exclusively to members of royal families. While it is highly probable for this reason, that Gotîputra Îdrapâla was a Kshatriya and the scion of a royal house, his epithet *Poṭhaya-Śaka-kâlavâḷa* i. e. *Proshṭaka-Śaka-kâlavyâḷa* 'a black cobra for, or destroyer of, the Proshṭhakas and Śakas' confirms the same conclusion. Hence it appears that the Jainas at Mathurâ had obtained a footing among the ruling class of India. This fact further gains a particular importance by the age of Gotîputra's inscriptions, which on the evidence of the characters are older than the Indo-Scythic period. It certainly shows that the sect was highly respectable and respected, and it lends some support to the Jaina legends regarding early conversions of kings and princes.

The Jaina laics commonly bore, as appears from several inscriptions, the names Śrâvaka and Śrâvikâ, by which they are still known. No. 30 (= C. 10) has preserved at the end of l. 1 the word *sâvaka*, in No. 28 (= C. 6), we have *śrâvikâ* and in No. 17 *śramaṇa-śrâvikâ* 'the female hearer of the ascetics'. This is a characteristic point, which separates the Jainas from the Bauddhas. The term *śrâvaka* has, as is well known, among the latter a very different meaning and denotes a saintly member of the religious order or an Arhat. Several inscriptions, e. g. Nos. 1, 24, declare the laymen to be members of a particular school, family and branch of the ascetics. This expression means no doubt that they were taught by, and acknowledged as their spiritual directors, monks of the particular subdivisions mentioned. Probably it, however, indicates also, that in the first centuries of our era the Jaina laics were as closely connected with the religious order, as is the case in our days. The laics form part of the Saṁgha, called in the middle ages and at present *chaturvidha* or fourfold, because it includes monks, nuns, male and female laics. A similar expression *chaturvarṇa saṁgha* 'the Saṁ-

gha which includes four classes', occurs in Sir A. Cunningham's Mathurâ inscription which I have re-edited *ante* vol. I, p. 172 f., and must probably be interpreted in the same sense as *chaturvidha*. As members of the Saṁgha the laics exercise a not inconsiderable influence on the management of the monasteries and on the preservation of discipline among the monks. They not only build and keep in repairs the Upâśrayas of their particular section and provide in every way for the wants of their inhabitants, but they remain owners of these institutions and keep their management in their hands. They decide pretty freely who is to inhabit them and to minister to the spiritual wants of the faithful, and they expel offending monks without much ceremony. Their power extends not only over the common monks, but even over the so-called Śrîpûjs, or heads of the sections. Cases have occurred quite recently where they prevented the succession of unworthy pupils to the gâdî or throne of their teachers, though they had been duly appointed, and the Paṭṭâvalis mention cases in which Śrîpûjs on account of misconduct were deprived of their high office by the Saṁgha, by which latter expression not a chapter of monks, but the Panch or executive committee of the section, acting together with monks, must be understood. The interference of the laymen does, however, not extend beyond their own section. Kharataras take care of the Kharatara monks alone, and keep them straight, members of the Tapâ gachchha of the Tapâ monks and so forth. Under these circumstances it seems to me that the association of the laics in our inscriptions with the Gaṇas, Kulas and Śâkhâs probably means something more than the fact that they attended the religious service of monks of the particular subdivisions named. To this conclusion points also the fact that no analogous passages are to be found in the Buddhist inscriptions. The relations of the Buddhist laymen to the monks seem, to judge from what has been published on this point hitherto, to have been extremely vague and ill defined.

Our inscriptions furnish, further, information regarding several points, connected with the doctrine and worship of the Jainas. First No. 22 shows that the Brahminical goddess Sarasvatî was worshipped

in their temples. It is not difficult to understand how the goddess of speech came to be honoured by a sect which laid so much stress on oral teaching and preaching. And it has been pointed out, *ante* vol. III, p. 237, that statues of Sarasvatî are common in modern Jaina temples and occur in the Jaina caves. I may add that *Sarassai devî* is mentioned also in the Jaina scriptures,[1] as a worshipper of Mahâvîra.

Much more important is it, that the new inscriptions furnish clear proof of the worship of other Tîrthaṁkaras besides Vardhamâna, or in other words that they show the early existence of the doctrine of the twenty four deified prophets, who are considered as the successive founders of the Jaina faith. No. 14' speaks of the dedication of an *Usa..pratimâ*, which can only be an *Usabhapratimâ*, an image of Ṛishabha. At the end of No. 8 we have the wish expressed, *prîyatâm bhagavân ṛishabhaśrîḥ* "May divine, glorious Ṛishabha be pleased", and the image, on which the words are incised, no doubt represents the first Tîrthaṃkara. No. 3 refers to the image of a person, whose name began probably with *Santi*, certainly with *Sa*, and contained four syllables. It is hardly doubtful that Śântinâtha is meant. A rough sketch of the slab, on which the inscription No. 22 is engraved (kindly sent to me by Dr. FÜHRER), shows finally an unmistakable representation of Pârśvanâtha. The slab bears a relievo in two compartments. The upper and smaller one contains in the middle a Stûpa with three rows of the well known railings,[2] one above the other, with two gates, the one above the other, and a *chhattra* or umbrella, which in form differs from those used in Buddhist sculptures. On each side of the Stûpa are represented two naked male figures, seated in the usual position of the Tîrthaṁkaras. Behind the head of the first figure on the proper left the hood and heads of Śesha are plainly visible. Hence it is evident that we have here an image of Pârśvanâtha, I am unable to make out whom the other figures represent.[3]

[1] WEBER, *Indische Studien*, vol. XVI, p. 424, Note 1.

[2] The lowest railing is partly visible in line 2 of the photozincograph of the inscription.

[3] Regarding the lower compartment I will only say this much that it contains two large figures, a male and a female, naked as far as the waist, two

But it is evident that all represent Tîrthaṁkaras. The fact that one of the principal dogmas of the Jainas is thus shown to be ancient, is no small gain. But a still greater gain is the discovery that the marks of the Tîrthaṁkaras were settled as early as the first century. I may add that it is not only Pârśvanâtha's Śesha, which the accessible sculptures from Mathurâ show. Vardhamâna's lion is very clear on Mr. Growse's No. 8.[1] Further it is not doubtful that the elephant, called in the accompanying inscription curiously enough a *naṁdiviśâlo* '(an animal) big like (Śiva's ox) Nandin', which Sheṭh Rudradâsa set up in the year 39 during the reign of Huvishka 'for the worship of the Arhat', was dedicated to Ajitanâtha, the second Tîrthaṁkara, whose mark is the elephant.

No less interesting is the additional proof,[2] furnished by Dr. Führer's slab, that the Jainas formerly worshipped Stûpas. The existence of Stûpas, called *thûbha*, is mentioned, as Professor Leumann points out to me, in some of the Jaina Âgamas. Thus in the Râyapaseṇaïjja Upâṅga (*Trans. VIth Int. Or. Cong.,* Part iii, Sect. 2, p. 498) Stûpas, surrounded each by four Jinas, are said to adorn the Uvagâriya Leṇa of the deity Sûriyâbha. I see also a trace of the worship of Stûpas in the Chaityavandana, the worship of Chaityas, incumbent on all Śrâvakas, and I believe that the term *chaitya* or *cheia* originally meant 'a funeral monument in honour of a teacher[3] or prophet', not a temple,

---

similar small figures, the representation of a Nâga, joining his hands in prayer, and atree. Close to the large female stands a word probably to be read *[A]naghaśreshṭhivîjâ*, the first and fourth letters of which are damaged, and near the male *Kaṇa-* or perhaps *Kaṇhaśramaṇo* 'the ascetic *Kaṇa* or *Kaṇha*'. The slab and its sculptures require a separate discussion, which can become useful only, when photographs of this and the other sculptures, lately found, have been published. I believe that it will prove the correctness of several points in the Jaina tradition.

[1] See the plate in the *Indian Antiquary*, vol. vi, p. 218.

[2] The first proof was furnished by Dr. Bhagvânlâl's drawing of an old Mathurâ slab, *Trans. Int. Or. Congress at Leiden*, Pt. iii, sect. 2, p. 143.

[3] Funeral monuments in honour of Śrîpûjs or heads of Śvetâmbara sects are even now not uncommon. I have seen such buildings in Rajputânâ. They resemble the cenotaphs of the Rajpût princes and are called, like the latter, *Chhatrîs*.

as it is now interpreted. In support of this view I may point out that some of the Chaityas, described in the Jaina scriptures,[1] are stated to be *sachhatte* 'provided with a Chattra or umbrella'. This epithet fits a Stûpa, not a temple, as it is well known that the former are always surmounted by one or several rows of Chhattras. The worship of Stûpas has, in my opinion, not been borrowed by the Jainas from the Buddhists. It was, I think, the common habit of various ancient sects to erect funeral monuments in the Stûpa form to their great teachers (just as the so-called Samâdhis are still built all over India in honour of distinguished ascetics) and to worship them. A statement that the orthodox Pârâśarins, the ascetics of Pârâśarya's order, whom Pâṇini mentions in his grammar iv, 3, 110, worshipped Chaityas is found in Bâṇa's *Srî-Harshacharita* p. 187, l. 7, see also *ante* vol. i, p. 119. This question requires, however, a fuller discussion, which I reserve for another occasion, when I shall bring forward evidence to show that there were in ancient India, besides the Jainas and Buddhists, other and orthodox orders of ascetics, who were engaged in teaching congregations of laymen.

The new inscriptions allow us even, it seems to me, to say something more regarding the Jaina scriptures, than what I noted in my first article of this series. In the latter I merely pointed out (*ante*, vol. i, p. 180), that the title *vâchaka*, literally 'a reader or reciter', which many of the monks of the first century bear, permits us to infer the existence of a body of sacred works. I would now add that some peculiarities of the language of the Mathurâ inscriptions make the existence of the dialect of the Jaina scriptures at this early period not improbable. The language of the inscriptions is a mixture of Prakrit and Sanskrit, even more wonderful than that of the Northern Buddhists and

---

According to a Pâlitâṇâ inscription the Pâdukâs or foot-prints of Hîravijaya were set up near the temple of Âdîśvar Bhagvân in Saṁvat 1652 immediately after he had committed suicide by starving himself to death. Mr. Rice's important work on the inscriptions at Śrâvaṇa Belgola mentions numerous tombs and other funeral monuments in honour of Digambara monks.

[1] See e. g. Aupapâtika Sûtra, § 2, p. 22 (Leumann).

of the Indo-Scythic Satraps.[1] Most of its Prakrit words and forms are of the type of those of the Pâli and of the language of the inscriptions allied to the latter. But a few go in their corruptions much further. Words like *Ṭhâṇiya* for *Sthânika* and *Vaïrî*, *Vairî* and *Verî* for *Vajrî* fit in only with the Mahârâshṭrî or the so-called Ardha-Mâgadhî found in the Jaina Âgamas. The most advanced forms may, I think, be considered to indicate the type of the vernacular of the authors of the inscriptions, who no doubt were the Jaina monks, and the more archaic ones to be due to the influence of their Sanskrit studies. If that is so, there is no reason to assume that the language of the Jaina scriptures is later than the first century A. D. It may be even older, because it is improbable that our inscriptions date exactly from the time when the advanced Prakrit forms came into use. These inferences are, however, for the present based on a very small number of words. Further confirmation is desirable.

The new finds possess also a considerable importance for the question, if the Jainas formed about the beginning of our era still one community, or if their two great divisions, the Śvetâmbaras and Digambaras, existed already. In my first article (*ante,* vol. I, p. 180) I declared myself in favour of the second view, because the inscriptions confirmed the authenticity of the Śvetâmbara traditions and because I assumed with Professor Jacobi that the true tradition of the Śvetâmbaras and the Digambaras places the schism at the end of the second century after Vîra's Nirvâṇa. The new inscriptions have not only further confirmed exclusively the tradition of the Śvetâmbaras regarding their ancient schools, but they show by mentioning many nuns, that the ancient possessors of the temples held the distinctive doctrine of the Śvetâmbaras regarding the qualification of females for gaining liberation. Moreover, Dr. Führer has obtained clear proof that the central temple (see above p. 2) belonged to the Śvetâmbaras. Two images have been found in 1889, the inscriptions

[1] The dialect has been discussed in detail in the introduction to my first paper in the *Epigraphia India* No. VII.

of which state that they were dedicated in Saṁvat 1036 and Saṁvat 1134 by the *Śvetâmbara Saṁgha of Mathurâ.* Finally, the sculptures point to the early existence of Śvetâmbaras and of Digambaras at Mathurâ. The ascetic Kaṇa or Kaṇha in the lower compartment of the slab mentioned above p. 15 note, seems to wear a lower garment. The two monks on the other hand depicted on Dr. BHAGVÂNLÂL's slab,[1] are stark naked. It is well known that the question of dress is one of the chief points which separates the two great divisions of the Jaina church. Under these circumstances I must adhere to the view formerly expressed, though its correctness has been lately doubted by M. A. BARTH in his review of the Jaina question, *Bulletin des religions de l'Inde,* 1889, p. 36.

These remarks exhaust, I think, all the information, deducible from the Mathurâ inscriptions, with the sole exception of the question of the geographical extent of the Jaina sect in the first century A. D. and in the period immediately preceding it. This point can be cleared up, as M. BARTH, *op. cit.* p. 35, remarks, to a certain extent, with the help of the names of the Gaṇas, Kulas and Śâkhâs, a good many of which are clearly derived from towns and countries, and, I would add, with the help of the important Jaina inscription from the time of the Kshatrapa Rudrasiṁha, found in one of the caves at Junâgaḍh.[2] Various reasons make it, however, advisable to reserve this enquiry for a future occasion. The continuation of the excavations at Mathurâ and in other towns has been sanctioned, thanks to the kind intercession of Sir A. LYALL, for the next five years. We may, therefore, confidently expect that the complete excavation of the Kaṅkâlî Tîla by Dr. FÜHRER, which will be next undertaken, will give me opportunities for recurring to the Jaina question.

---

[1] *Transactions of the Int. Or. Congress of Leiden, loc. cit.*

[2] *Arch. Surv. Rep. W. India,* vol. II, p. 149. A new edition of this inscription by Mr. H. H. DHRUVA will shortly appear in the *Epigraphia Indica.* Mr. DHRUVA's impression is much clearer than the facsimile published by Dr. BURGESS and makes several corrections of the text possible.

Miscellen.

Von

Siegmund Fraenkel.

A. Eigennamen.

1) יֵשׁוּעַ.

Es ist niemals verkannt worden, dass יֵשׁוּעַ eine spätere Umbildung des älteren Namens יְהוֹשׁוּעַ = יוֹשׁוּעַ ist. Thatsächlich erscheinen ja — um jeden Zweifel auszuschliessen — dieselben Männer, die sonst יְהוֹשׁוּעַ heissen, als יֵשׁוּעַ. Diese Form hat in den späteren Büchern des A. T. die ältere fast ganz verdrängt; dass sie schliesslich die volksthümliche wurde, wird uns sowohl durch die griechische Transcription Ἰησοῦς wie durch die aramäischen Formen *Ješû'* (mit secundärer Verdoppelung nach Kürzung des Vocales? so LAGARDE), *Îšô'*, mand. עשו verbürgt.

Der Wandel der Vocale in der ersten Silbe ist aber höchst merkwürdig und bis in die neueste Zeit ohne Erklärung geblieben.

Nun hat kürzlich G. HOFFMANN[1] sich über diesen Punkt folgendermassen geäussert: ‚Nach אֵל *ê* in יֵשׁוּעַ und יֵהוּא (assyr. *Ja-u-a*), um *Jô Jahve* zu meiden'. Der letztere Name bleibe hier ausser Betracht, da ihm wenigstens in unserem Texte keine ältere Form gegenüber steht. In Bezug auf יֵשׁוּעַ aber darf man doch wohl zunächst gegen diese Erklärung die Frage aufwerfen, warum denn in der grossen Anzahl der übrigen mit יְהוֹ, יוֹ gebildeten Namen dieses

---

[1] *Ueber einige phönik. Inschriften*, S. 33, Anm. 2.

Bedenken augenscheinlich gar nicht gefühlt worden ist, sie sich vielmehr in unveränderter Form erhalten haben.

Nun tritt aber noch etwas Anderes hinzu. Es ist nämlich der Vocalwandel von *ô* zu *ê* wenigstens noch einmal mit Sicherheit zu belegen. Er trifft wiederum einen Namen. Für hebräisches מֹשֶׁה nämlich zeigt das Mandäische stets מישא *Mêšâ* und, wie es scheint, ist mit dieser Form der in mehrfachen Varianten vorkommende jüdische Name מיישא (Levy, *Neuhebr. Wtb.* iii, מיאשא; *Juḥasîn* ed. Filipowsky 165, 1) identisch.

Auch ist dieser Vocalübergang wenigstens nicht unerhört. So sprechen die heutigen Juden von Aden für hebräisches *ô* häufig *ê*.[1]

Vermuthlich hat auch der Vocal, den die Massoreten mit *Ḥôlem* bezeichnet haben, verschiedene zum Theil durch die benachbarten Consonanten hervorgerufene Nuancen umfasst, von denen die Transcriptionen durch *ω, o* und *υ* noch Kunde geben. Auch wird sich der Uebergang nicht von *ô* aus direct vollzogen haben. Die erste Stufe wird *oi* gewesen sein; diese wird uns noch durch die Transcription Μωυσῆς *Moyses* repräsentirt. Die weiteren Uebergänge zu *ö, ê* sind dann leicht erklärlich und durch vielfache Analogieen aus anderen Sprachen zu belegen. (Vgl. *ZDMG.* Bd. 37, 603).

Dass wir in der Sprache sonst diesem Vocalwandel[2] nicht begegnen, ist kein erheblicher Einwand. Man muss bedenken, dass es sich hier um zwei vielgebrauchte Eigennamen handelt; in diesen konnte eine eigenartige,[3] dabei aber den Boden der Lautgesetze nicht verlassende Entwickelung leichter stattfinden.

---

[1] Haupt, *The Assyrian E Vowel,* p. 22.

[2] Ob man hierfür auch noch den jüdischen Namen תימא (Levy, *Neuhebr. Wörterb.* iv) anführen darf, ist zweifelhaft. Er könnte, wie das palmyr. תימא, das nicht nothwendig = تَيم sein muss, aus älterem *תאמא Θωμᾶς (phöniz. תאם, *CIS* 46, 3) entstanden sein; aber da der Name des Apostels uns das Bestehen der alten Form auch für die spätere Zeit verbürgt, so wäre diese Annahme misslich. — Ueber den durch Dissimilation hervorgerufenen unmittelbaren Wandel von *ô* zu *ê* in לוּלֵא, vgl. Barth, *Nominalbildung* xxix, Anm. 1.

[3] Vielleicht darf auch hierbei an Nöldeke, *Persische Studien* S. 14, Z. 4, 5 erinnert werden.

2) عِيسَى.

Der Name *'Îsâ,* der im Koran und darnach bei allen Muhammedanern[1] für Jesus gilt, lässt sich, wie es scheint, mit ܝܫܘܥ so wenig combiniren, dass es begreiflich ist, dass eine andere Erklärung dieser seltsamen Form gesucht wurde. Er ist nun als עֵשָׂו gedeutet worden.[2] Darnach wäre עֵשָׂו eine unter den arabischen Juden übliche höhnende Bezeichnung Jesu gewesen; diesem Gebrauche habe sich Muhammed angeschlossen. Nun hat schon DÉRENBOURG[3] gegen diese Erklärung das schwere Bedenken geltend gemacht, dass sich die Bezeichnung עֵשָׂו wie אֱדֹם in jüdischen Schriften immer nur für eine grosse Gesammtheit, Volk oder Reich, findet. Aber auch noch ein anderer Einwand lässt sich gegen diese Deutung erheben. Sollte Muhammed wirklich den Namen Jesu zuerst von Juden gehört haben? Da seine Beziehungen zu Christen gewiss in eine sehr frühe Periode seiner Entwickelung fallen,[4] so wäre es doch seltsam, wenn er den eigentlichen Namen des مسيح بن مريم niemals von ihnen sollte gehört haben. Was er aber von ihm berichtet, kann doch nur auf christliche Quellen zurückgeführt werden. Dass aber etwa Christen diese jüdische Bezeichnung angenommen hätten, ist doch undenkbar.

Für die Erklärung der seltsamen Form kann man nun aber zwei verschiedene Wege einschlagen. Man hat nämlich zu wählen, ob man in عِيسَى eine schon vor Muhammed unter den Christen übliche Namensform sehen oder aber sie als eine von Muhammed selbst gebildete Form erklären will. Beide Erklärungsweisen sind möglich, indem man von der aramäischen Namensform *Išô'* ausgeht. Nehmen wir an, schon vor Muhammed hätten die arabischen Christen die Form عيسى gebraucht, so ist Folgendes zu bemerken:

[1] Die arabischen Christen haben in ihren Bibelübersetzungen und sonst (ا)يسوع resp. ايشوع.

[2] Von LANDAUER, dem sich NÖLDEKE, *ZDMG.* XLI, S. 720 anschliesst. Schon früher hat dieselbe Erklärung ROEDIGER gegeben. (Nach einer brieflichen Mittheilung des Herrn Professors GEORG HOFFMANN vom 14. April 1880.)

[3] *Revue des études juives* XVIII, S. 127.

[4] WELLHAUSEN, *Skizzen* III, 209.

1) Die erste auffallende Erscheinung, die Ersetzung des aramäischen ܐ durch arabisches *'Ain*, ist auch sonst bei dem Uebergange aramäischer Wörter in das Arabische zu belegen. Vgl. عمروس aus ܐܡܪܘܣܐ; عرناس aus ארנס. Da die Aramäer selbst gelegentlich *'Ain* mit *Aleph* vertauschten — gehen doch Spuren dieses Wandels bis in das klassische Syrisch (diese *Ztschr*. Bd. III, S. 187) — so ist es begreiflich, dass auch die Araber vereinzelt bei aramäischen Lehnwörtern ein *'Ain* zu hören glaubten, wo *Aleph* gesprochen wurde.[1]

2) Der Schwund des schliessenden *'Ain* hat seine Analogieen an jüdischem ישו, mand. עשו. Für den Anlaut zeigt ihn das Fremdwort مرعزّى aus ܡܥܙܝܐ.

3) Die Wiedergabe des aramäischen *ô* durch arabisches *â* ist ebenfalls nicht beispiellos. Man vgl. *Aram. Fremdwörter*, p. XVII und dazu noch صيداء צידן (s. aber HOFFMANN, *ZDMG*. XXXII, 742, 3).

4) Endlich darf die Ersetzung des aramäischen *Schîn* durch arabisches *Sîn* in einem früh gewanderten Namen nicht als auffällig gelten, wenn man die gehäuften Beispiele für diesen Vorgang bei D. H. MÜLLER (*Zur Geschichte der semitischen Zischlaute,* S. 11) vergleicht.

Dass عيسى also auch eine volksmässige Entwickelung aus ܝܫܘܥ sein kann, wird wohl nach diesen Darlegungen nicht bestritten werden; indessen soll nicht verhehlt werden, dass allerdings gerade die hier nothwendige Annahme einer Häufung mehrerer sonst verhältnissmässig seltener Uebergänge die Wahrscheinlichkeit dieser Erklärung doch wieder erheblich mindert.

Prüfen wir nun die zweite Annahme, dass Muhammed den Namen عيسى aus ܝܫܘܥ neugebildet habe! Da عيسى sich in vormuhammedanischen Gedichten nicht findet,[2] so ist in abstracto gegen diese An-

---

[1] Wo *Aleph* einen dunklen Vocal hatte, konnte die Vertauschung am leichtesten eintreten.

[2] Ein einziger Vers scheint der obigen Behauptung zu widersprechen. In dem Verse وما سبّح الرهبان فى كلّ بيعة * ابيل الابيلين المسيح بن مريما (Ǵauharî s. v. ابل) wird nämlich als Variante des zweiten Hemistichs auch citirt: ابيل الابيليّين عيسى بن مريما (*Lisân al 'Arab* s. v. ابل). Nun hat WELLHAUSEN, *Skizzen* III, 20 — auf das Zeugniss des Jâkût — diesen Vers dem Aḫṭal zugeschrieben

nahme nichts einzuwenden. Nun erwäge man weiter, dass Muhammed einzelne Namen willkürlich verändert hat, um einen Gleichklang zu anderen herzustellen. So hat er קֹרַח zu قارون umgebildet, als Parallele zu هارون; so ist von ihm שָׁאוּל in طالوت verwandelt worden, um an جالوت anzuklingen. So kann in ähnlicher Weise auch der Name Jesu von ihm behandelt worden sein. Er hat den Auslaut سَى gewählt, um in *Isâ* einen Gleichklang mit *Mûsâ* herbeizuführen. Denn diese beiden Namen sind für ihn noch viel inniger mit einander verbunden als etwa قارون und هارون oder جالوت und طالوت, die niemals im Koran neben einander vorkommen. Dagegen findet sich thatsächlich mehrfach عيسى unmittelbar neben موسى[1] und Muhammeds Anschauung entspricht es ja durchaus, beide in Parallele zu bringen, da كتاب und انجيل ihm als gleichwerthig gelten. So würde also die Frage nach dem Grunde der Umgestaltung der zweiten Silbe erledigt sein. Was aber den Anlaut anlangt, so kann er ebenso auf einem Gehör-

---

und die vorherige Erwähnung des نَسْر als künstliche Archaisirung erklärt. Erwägung verdient aber, dass die Tradition über den Dichter controvers ist. Ausser Aḫṭal wird als Dichter genannt حميد بن ثور. Andere aber erklären ausdrücklich, dass die Verse der *Ǵahilijja* angehören (*Ǵawâlîkî*, *ZDMG*. 33, 215). Nach dem *Lis. al Ar.* ist der Dichter ابن عبد الجنّ. Das ist عمرو بن عبدالجنّ, über welchen *Ḫizânat al Adab* III, 240—246 zu vergleichen ist. *Ibn al Kalbî* berichtet von ihm كان فارسا فى الجاهلية und erzählt weiter, dass er einen Nachkommen dieses Mannes in Kufa gekannt habe, der ein künstliches Bein aus Silber hatte. Durch die letztere Nachricht wird uns verbürgt, dass der Name des Dichters nicht direct erfunden ist. Denkbar wäre es immerhin, dass die Verse von diesem Dichter herrühren; da er dem Stamme *Tanûh* angehörte, in dem das Christenthum besonders verbreitet war (*Jâḳûbî* ed. HOUTSMA I, 299), so könnte man wohl annehmen, dass er sich absichtlich dieses auch den christlichen Stammesgenossen verständlichen Schwures bediente. Umgekehrt schwört der Christ *ʿAdî b. Zaid,* Agânî II, 24 ult. beim Herrn von Mekka und dem Gekreuzigten (so ist الصليب mit A. MÜLLER im Glossar zu dem *Delect. carm. vet. Arab.* zu fassen). — Die Lage des in den Versen genannten لعلع — es scheint mehrere Orte dieses Namens gegeben zu haben — würde zum Stamme تنوخ stimmen. Vgl. noch *Ḫiz. al Ad.* IV, 520, 21. — Wie man nun aber auch über die Echtheit des Verses denken mag, in jedem Falle scheint die — auch weniger gut beglaubigte — Lesart عيسى بن مريما die weniger ursprüngliche, zumal auch die Neubildung الابيليّين, wie es scheint, erst künstlich eingeführt wurde — لضرورة الشعر — nach Veränderung von المسيح in عيسى.

[1] Vgl. auch WELLHAUSEN, *Skizzen* IV, S. 14, l. 8 v. u.

fehler Muhammeds beruhen wie die irrthümlich eingetretenen ع in den oben aufgeführten Beispielen. Nicht undenkbar wäre aber auch, dass Muhammed, der auf üble Vorbedeutungen in Wörtern viel gab, den Anklang an ايس ‚verzweifeln‘ absichtlich vermeiden wollte.

In jedem Falle führt der vorliegende Versuch, عيسى aus ܝܫܘܥ zu erklären, zu geringeren Schwierigkeiten, als sie sachlich mit der Gleichsetzung dieses Namens mit עֵשָׂו verknüpft sind.

3) يَحْيَى.

Der spätbiblische Name יְהוֹחָנָן hat bei Juden und Christen, zum Theil durch den Einfluss der griechischen Aussprache, allerlei Umbildungen erfahren. Abgesehen von der genauen Transcription des griechischen Ἰωάννης in ܝܘܐܢܢܝܣ haben wir die eigenthümliche semitisch-griechische Mischform ܝܘܚܢܢܝܣ im Christlich-Palästinischen, das in dem arabischen يُحَنّس (vgl. Jâḳût III, 897, 16) seine alte Bezeugung hat. Aus griechischem Munde stammt ferner ינאי, die Transcription des griechischen Ἰανναῖος, dessen Endung wieder als Graecisirung der semitischen, namentlich im Aramäischen beliebten Personennamen-Endung *aj* aufzufassen ist.[1] Andere Umbildungen sind יוחנא, das zwar in syrischen Texten nicht mehr erhalten ist, als christliche Form aber in arabischem يحنا, يحنّه noch fortlebt. Noch findet sich ינים (Targ. Jer. I, Exod. 1, 15) = Ἰαννῆς, 2 Timoth. 3, 8. Endlich ist nach einer Bemerkung, die ich Herrn Professor NÖLDEKE verdanke, auch יוחאי — wohl ebenfalls Hypokoristikon — als Umbildung von יוחנן aufzufassen.

Zu keiner dieser Formen scheint das arabische يحيى, wie Muhammed Johannes den Täufer nennt, zu stimmen. Deshalb nun anzunehmen, der Name habe in genau dieser Form bei einer christlichen Secte für Johannes gegolten, wäre vielleicht zu kühn. Aber eine dem jüdischen יוחאי ähnliche Bildung kann sehr wohl neben *Juḥnan* in Gebrauch gewesen sein und scheint auch durch die Bilinguis von

[1] Vielleicht bildet sie Hypokoristika ܡܬܝ aus מתניה, ܐܟܝ aus זכריהו? u. a.

Harrân (l. 2) bezeugt zu werden. Diese volksthümliche Form hat Muhammed gehört und für seine Predigt beibehalten.

4) Jüdisch-arabische Namen.

Ibn Hišâm führt in seiner *Sîra* (ed. Wüstenfeld, S. 351) eine Anzahl Juden namentlich auf. Ihre Namen sind zum grössten Theile arabisch, zum kleineren specifisch jüdisch. Einige der letzteren verdienen nähere Betrachtung, weil ihre Originale nicht unmittelbar deutlich sind.

So ist صورى (351, 3 v. u.) wohl identisch mit صوريا (352, 5 v. u.), d. i. צוּרִיָּה ‚mein Fels ist Jah' (vgl. צוריאל, צורישדי). — Ein recht auffälliger Name wäre صلوبا (S. 351 paenult.) = צלוב ‚gekreuzigt'. Liegt hier nicht vielleicht ein alter Fehler vor für صلوتا = צלותא oder صَلّويا, d. i. צַלּוֹיָה (nach Analogie von הודויה für צַלּוֹלְיָה) ‚Betet zu Jah'? — Der Name تابوت (S. 352, Z. 8) ist, wenn echt, wohl als Beiname zu fassen. Man kann darin die ehrende Bezeichnung eines Mannes als ‚Bundeslade' ארון הברית (ארון = תיבותא) finden. Kaum dürfte man an eine falsche Ueberlieferung für نابوت = נָבוֹת denken. — Zu erwähnen sind noch سَيُّحان wohl nicht zur Wurzel ساح sondern = סִיחֹן, عازر und آزر, beide auf אלעזר zurückgehend; شمويل die jüngere, mit syrischem ܫܡܘܝܠ übereinstimmende, in jüdischen Texten aber nicht überlieferte Form für das ältere arabisirte شَمْوءِل (שמואל, Name eines Juden in Palmyra, de Vogüé N. 63). Der Name باطا ist identisch mit באטי (*Abôd. Zâr.* 76ᵇ, Z. 4 v. u.); برهام (für אברהם) zeigt die Abwerfung des א, die in anderen Namen (Λάζαρος aus אלעזר) schon sehr früh zu constatiren ist (vgl. רפרם aus רבי אפרים u. a.).

5) باقوم.

Der Name des Zimmermanns, der die Ka'ba — nach Andern Muhammeds Kanzel — baute, wird bei Ibn Ḥaǵar Nr. 738 in mehreren Formen überliefert. Die richtige ist die oben angegebene; denn unzweifelhaft ist der Name = Παχώμιος.

6) ضغاطر.

Für diesen von Ibn Sa'd (bei Wellhausen, *Skizzen* iv, Nr. 43) überlieferten Namen eines Bischofs hat Ibn Ḥaǵar die Form بعاطر.

Doch wird Ibn Sa'ds Lesung wohl die richtige sein; denn man darf den Namen doch wohl als Arabisirung von Θεόδωρος erkennen.

7) 'Αψαῖος.

So heisst ein vornehmer Palmyrener bei WADDINGTON Nr. 2582. Der Name ist nicht griechisch. Man darf aber wohl in ihm eine Zusammensetzung von עבר und dem Gottesnamen שא (WELLHAUSEN, *Skizzen* III, S. 62) sehen. Dieser letztere bedeutet eigentlich vielleicht ‚Höhe' (hebr. שִׂיא?). (Zur Transcription vgl. 'Αψάλωμος.) — Ob auch ΒΑΘΣΑΙΑ (WADDINGTON 2569) als בחשא zu erklären ist? Zu der Bedeutung von שא vgl. נא, DE VOGÜÉ, *Syr. Centr.*, S. 106.

8) Zu den ὑποκοριστικά.

Ausser dem bei NÖLDEKE, *Persische Studien*, S. 23 erwähnten אסקוי können aus jüdischen Quellen noch für diese Bildung erwähnt werden באבוי (HARKAVY, *Studien und Mittheil.*, S. 378) zu ܒܒܘܝ (NÖLDEKE a. a. O. S. 27). Der Name בבא findet sich schon früh; ein Schüler Šammais führt ihn (*Juḥasîn*, ed. FILIPOWSKY 58, 2); vgl. dazu Βάβας bei Josephus 15, 7. 10. — דארו (so l. gegen דארי der Ausgaben), *Juḥasîn* 123, 1, zu יִיס (NÖLDEKE S. 18).

9) فِطْيَوْن.

Ob dieser merkwürdige Name wirklich die von den Grammatikern überlieferte Aussprache gehabt hat, ist nicht sicher. Vielleicht ist er erst nach einem auch sonst gültigen Typus umgemodelt; vgl. فِرْعَوْن, كِذْيَوْن, فِرْدَوْس. Die von DÉRENBOURG (vgl. WELLHAUSEN, *Skizzen* IV, S. 7) vorgeschlagene Ableitung dieses Namens aus פיטן ist deshalb recht misslich, weil jenes Wort, wie es scheint, in älterer Zeit nicht in entsprechender Bedeutung vorkommt (vgl. ZUNZ, *Gottesdienstliche Vorträge*, S. 380, Anm. c). Es liegt hier wohl eine der nicht seltenen Diminutivbildungen[1] auf ון vor. Ob man da den Namen zu dem sehr seltenen פוטיאֵל stellen darf??

[1] So finden sich u. a. המנתא aus הָמָן, איבון (daneben איבו) aus אִיּוֹב (nicht zu ܗܝܒܐ Ἴβας). Wohl zu unterscheiden ist von der Endung ון das griechische ἵων in מריון, גוריון u. a.

10) בנבנא.

Dieser Name findet sich unter den Graffiti von Abydus. DE VOGÜÉ, *Corpus Inscriptionum Semitic. Inscr. Aram.* Nr. 125 bemerkt dazu ‚nomen aliunde adhuc non notum‘ und vergleicht das arab. نجابج. Der Name kommt aber schon in der Mišnâh vor, בן בנבנ, Âbôth v, 23 u. ö.

11) מִיָּמִין.

Da die Umbildung eines *B* vor *N* zu *M* nicht selten ist,[1] so hat man den obigen alttestamentlichen Namen ebenso wie das ältere מִנְיָמִין nur als lautliche Umformung von בִּנְיָמִין zu betrachten, statt darin eine sonst wohl nicht zu belegende Zusammensetzung aus מִן und יָמִין zu sehen.

12) מר.

Eine Reihe Belege für diesen Gottesnamen sind *CIS Inscr. Aram.* unter Nr. 79 zusammengestellt. Nicht erwähnt ist dort Μαρεάδης, worüber HERMES, Bd. 1887, S. 649 ausführlicher gehandelt worden ist. Dieser Name ist auch inschriftlich erhalten in der wenig veränderten Form Μαριαδος, *Révue archéol.* 1883, 1, S. 266.

B. Inschriftliches.

1) Zur Massil. l. 5.

Die Stelle אש קרני למבמחסר ist mehrfach erklärt worden. Ueber den Sinn ‚das noch keine entwickelten Hörner hat‘ herrscht wohl keine Meinungsverschiedenheit; aber die Wortabtheilung und Construction wird verschiedenartig gedeutet. Es empfiehlt sich nun wohl zu lesen אש קרני לְמִבְּמַחְסַר unter Vergleichung des ähnlichen למבחיי *CIS* Nr. 46, l. 2 ‚noch bei meinen Lebzeiten‘. (Zu dem letzteren vgl. HOFFMANN, *Ueber einige phönikische Inschriften*, S. 46, Anm. 1.)

---

[1] Vgl. *ZA.* III, 52, Anm. und Hefni Effendi, *Wiener Congr. Sem. Sect.* S. 80 (rechts), l. 10 v. u. يبدلون الباء ساكنة اذا تلاها نون فيقولون يا امنى الجمنة وقعت على التمن اى يا ابنى الجبنة وقعت على التبن. Das Umgekehrte *ZDMG.* XXXV, 223, Z. 10.

2) Zur Nabat. 27, 3.

Der Stein hat nach EUTING deutlich אפגרו. Bei dem Mangel einer verständlichen semitischen Etymologie hat NÖLDEKE in diesem Worte eine Verstümmelung von ὑπογραφή gesehen, aber unzweifelhaft selbst die Schwierigkeit, die in der Annahme einer Umbildung des letzten Lautes liegt, nicht verkannt. Da nun aber in den meisten Strafandrohungen sich neben ימשכן das Verbum יוגר findet (vgl. 4, 6; 9, 5; 14, 3), so ist es vielleicht doch gerathener, hier ein nicht eben grosses Versehen des Steinmetzen anzunehmen und אוגרו zu lesen (eine Bildung wie targumisches אוֹזְפּוּתָא), also ‚Vermiethung‘.

3) Zu den ägyptisch-aramäischen Papyri.

Es ist schon mehrfach bemerkt worden, dass die Sprache der ägyptisch-aramäischen Papyri (und des Steines von Carpentras) lexikalisch dem Hebräischen und Jüdisch-Aramäischen sehr nahe steht So ist auch צער als ‚Schmerz, Kummer‘ (*CIS. Inscr. Aram.* Nr. 145 D, l. 8) sonst nur aus jüdischen Schriften bekannt (ܨܥܪܐ ist ‚Beschimpfung‘). Vielleicht ist auch Nr. 145 A, l. 3 קר = hebr. קִר ‚Wand, Mauer‘ zu lesen. — Die Wurzel צדק ohne Umbildung des ersten Lautes enthält auch die Taimensis 1. In unseren Papyri findet sich Nr. 145 im Fragm. A, l. 5 צדקה und Fragm. D, l. 4 צדקתא. Kaum wird man die zweite Form durch ‚justitia‘ übertragen dürfen, wie es im *CIS.* geschieht. Vielmehr ist die Bedeutung sowohl an erster wie an zweiter Stelle wie in der Taimensis ‚Abgabe‘. Im ersten Fragmente ergänze man vielleicht vorher והי zu בחיוהי ‚bei seinen Lebzeiten‘. Das Folgende heisst ‚als eine Abgabe für seinen Vater‘. Von derselben Abgabe scheint im Fragm. D die Rede zu sein mit den Worten: ותאבד צדקתא ‚dann soll diese Abgabe aufhören‘. Ob man aus diesem einen Worte mit genügender Sicherheit auf den eigentlichen Inhalt jener Documente Schlüsse ziehen kann, möchte allerdings zu bezweifeln sein.

Anzeigen.

W. Geiger. *Etymologie des Balūčī*. Aus den *Abh. d. k. bayr. Ak. d. W.* München 1890.

Die modernen iranischen Dialecte, die berufen sind, über das Verhältniss einerseits des Altwest- zu dem Altostiranischen, andererseits über die Beziehung dieser beiden zu dem Altindischen, die wichtigsten Aufschlüsse zu liefern, sind noch wenig durchforscht, was wohl zunächst dem Mangel an zuverlässigem Material zuzuschreiben ist. Erst in jüngster Zeit beginnt es sich auch hier zu regen, und an das schöne Buch J. Darmesteters, *Chants populaires des Afghans*, Paris 1888, schliessen sich würdig zwei kleinere Arbeiten des bekannten Avestaforschers Geiger über das Balūčī.[1]

Die Zusammenstellungen G's umfassen 430 Nummern, die aus den bekanntesten und etymologisch klarsten Worten des B. bestehen und auf diese Weise eine feste Grundlage für die vom Verfasser in Aussicht gestellte Lautlehre bilden.

In der Transcription schliesst sich G. an Hübschmanns bekannte Vorschläge an, und wir bedauern nur, dass er statt des von diesem Gelehrten vorgeschlagenen *x* wieder zu dem griechischen χ zurückgekehrt ist. Die griechischen Buchstaben stimmen nun einmal nicht zum Ductus der lateinischen Schrift, und es würde sich daher meiner Ansicht nach auch empfehlen, statt ϑ, δ und γ die germanischen Zeichen þ, đ und ʒ, die zu den lateinischen Buchstaben vortrefflich passen, einzuführen. Ueber die Umschreibung des Pehlevi, in der bis jetzt noch jeder Forscher seine eigenen Wege gegangen ist, gehe ich lieber ganz hinweg; ich glaube überhaupt, dass in einer ver-

[1] Die erste Abhandlung *Ueber Dialectspaltung im Balūčī* ist an demselben Orte im Jahre 1889 erschienen.

gleichenden Abhandlung über iranische Dialecte der Ausdruck ‚mittelpersisch' passender wäre, da man unter Pehlevi das Mittelpersische gemischt mit semitischen Elementen zu verstehen pflegt. Nun zu einigen Einzelnheiten.

Nr. 62: *čēdag*, Steinpfeiler als Wegmarkirung, stimmt bezüglich des Vocals vortrefflich zu skr. *caitya*, dessen ursprüngliche Bedeutung allerdings in die allgemeinere ‚markirender Gegenstand' übergegangen ist. Es gehört also zu *ci*, aufhäufen, und nicht zu *cit*, denken. Siehe *Pet. Wtb.*

Nr. 92: *dōgīn*, ‚zwei Leben enthaltend', d. h. schwanger, erinnert an den sanskritischen Ausdruck *dvihṛdayā*.

Nr. 97: mp. *gendek* oder *gundek*, np. *ganda* fehlt wohl blos aus Versehen.

Nr. 134 *gvapag* neben *gvafaγ*, weben, zeigt dasselbe Schwanken wie Nr. 259 *nāpag* neben *nāfag*, Nabel. Ist dieses Schwanken nicht einfach dialectisch, sondern entspricht es dem indischen Wechsel von *vapā*, Netz der Gedärme, und *ūrṇa-vābhi*, Spinne, von *naptṛ* und *nābhi*, so wäre unter 134 skr. *vapā*, unter 259 skr. *naptṛ* hinzuzufügen.

Nr. 154: skr. *asiknī* ist das Femininum zu *asita*, wie *paliknī* zu *palita*, entstanden durch die Vertauschung des dentalen mit dem gutturalen *Yama*. Das Sanskritwort hat deshalb mit B. *hāk*, Staub, nichts zu thun.

Nr. 234: Das Balūčī besitzt, wie alle iranischen Dialecte, Doppelformen der Verwandtschaftsnamen, die GEIGER nach allgemeinem Vorgange aus dem starken, resp. dem schwachen Stamme eines *r*-Themas hervorgehen lässt. Zieht man jedoch in Betracht, dass auch die europäischen Sprachen, z. B. slav. *bratŭ* neben *bratrŭ*, diese Doppelheit kennen, dass es ferner unmöglich ist avestische Nominative wie *māta* oder indische wie *mātā* auf einen *r*-Stamm zurückzuführen, so dürfte die Annahme, dass diese Doppelheit nicht etwas specifisch Iranisches ist, sondern auf dem Vorhandensein von indogermanischen Doppelthemen beruht, nicht unbegründet sein.

J. KIRSTE.

M. de Clercq. *Collection de Clercq.* Catalogue méthodique et raisonné. Publié par —. Paris, Leroux. T. i, ii, 1890. (Preis des Bandes 100 frs.) In-folio.

Herr de Clercq, ehemaliger französischer Abgeordneter und Besitzer einer der schönsten Sammlungen altorientalischer Kunstwerke — es befindet sich darunter z. B. die berühmte Stele von Byblos — hat seit einigen Jahren begonnen, seine Schätze durch Publicirung eines künstlerisch ausgestatteten Kataloges auch weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Er hat sich dazu der Mitarbeiterschaft von Gelehrten, wie Ménant und Oppert, versichert, und der erste Band, der die Beschreibung und Entzifferung von mehr als 400 babylonischen Cylindern enthält, ist bereits vollendet. Die beigegebenen heliographischen Tafeln lassen an Klarheit und Reinheit nichts zu wünschen übrig.

Das erste Heft des zweiten Bandes behandelt die assyrischen und sasanidischen Siegel und Gemmen. Die letzteren, über die allein ich mir ein Urtheil erlauben kann, sind von Herrn Drouin, der sich bis jetzt besonders durch Arbeiten über orientalische Chronologie bekannt gemacht hat, behandelt.

Es sind ihrer im Ganzen etwa hundert Stück, von denen ungefähr die Hälfte Pehlevilegenden trägt. Herr D. hat sich redliche Mühe gegeben, aus den oft sehr krausen Schriftzügen lesbare Eigennamen — diese bilden, wie natürlich, die Majorität der Legenden — herzustellen, und ich glaube nicht, dass ein Anderer, selbst wenn er die Originale in Händen hätte, zu grösserer Sicherheit gelangen würde. Nur auf einer Gemme (Nr. 134) glaube ich *arsag* zu erkennen, während Herr D. *arami* liest, was er, allerdings zweifelnd, mit ‚Aramäer‘ übersetzt. Herr D. kehrt ferner bezüglich des einige Male vorkommenden *rastix(i)* zu Mordtmanns Erklärung als ‚gerecht‘ zurück. Ich kann demgegenüber nur neuerdings auf meine Besprechung dieses Wortes (*WZKM* ii, 115) verweisen. Ich habe dort übrigens nicht, wie Herr D. meine Worte aufzufassen scheint, in *rastix* ein Adverbium gesehen, sondern das Abstractum zu dem Adjectiv *rast* (cf. Darmesteter, *Et. Ir.* i, 276).

Dass ich mit der Umschreibung *barman* (Nr. 152) nicht einverstanden sein kann, ergibt sich aus meiner Auffassung des Suffixes (*WZKM* iii, 313), die, wie ich mir hier zu bemerken erlaube, den Beifall der Fachmänner gefunden hat.

Wir wünschen dem Unternehmen den besten Erfolg, da es nicht genug zu loben ist, wenn die Besitzer so kostbarer Privatsammlungen ihre Schätze dem Publicum in so liberaler Weise bekannt machen.

J. Kirste.

E. Hardy. *Der Buddhismus nach älteren Pāliwerken.* Münster i. W. 1890.

Unter den Religionen der Erde nimmt der Buddhismus, was die Zahl der Anhänger betrifft, die erste Stelle ein; diese Thatsache sowie der Umstand, dass einige seiner Lehren mit Glaubenssätzen des Christenthums in auffallender Harmonie stehen, trägt den Wunsch, sich mit diesem Religionssystem bekannt zu machen, in immer weitere Kreise, wenn auch der Versuch seiner Anhänger, ihm im christlichen Europa selbst Proselyten zu verschaffen, als misslungen angesehen werden darf. Das Interesse, welches nicht blos die Fachgelehrten, sondern auch das grosse Publicum dem Buddhismus entgegenbringt, beweist die grosse Anzahl von Werken und Studien, die in letzterer Zeit über diese Religion und ihren Gründer veröffentlicht wurden.

Das vorliegende Werk verfolgt einen doppelten Zweck. Es will einerseits jeden Gebildeten in knapper und präciser Form über die Grundlehren des Buddhismus unterrichten, andererseits auch zu tieferem Studium desselben den Weg zeigen. Wir glauben, dass der Verfasser diesem doppelten Zwecke in vorzüglicher Weise gerecht geworden ist, und erlauben uns nur, hier einige Details zur Sprache zu bringen, in denen uns eine Aenderung in einer wohl bald zu gewärtigenden zweiten Auflage erwünscht scheint.

S. 54. Die Lehre vom *karmavipāka*,[1] der Wiedervergeltung der Handlungen, ist wohl zu kurz behandelt, als dass der mit der Sache nicht vertraute Leser eine klare Vorstellung davon bekäme. Die

[1] Der indische Terminus sollte nicht fehlen.

brahmanischen Gesetzbücher sprechen darüber sehr ausführlich, und Manches würde sich davon zur Aufnahme eignen.

S. 110. Die Parallele mit dem Christenthum dürfte andererseits zu weit ausgesponnen sein. Die Polemik wäre darin wohl am besten ganz weggeblieben.

S. 114. Da in neuester Zeit ältere Recensionen des buddhistisch-christlichen Romans *Barlaam und Joasaf* durch HOMMEL, OLDENBURG[1] und WEISSLOVITS bekannt gemacht worden sind, darf ein Bearbeiter des Buddhismus wohl nicht versäumen, dieselben zu verwerthen. Die Note 282 ist darnach zu vervollständigen.

S. 149, N. 86. HARDYS Uebersetzung von *tathāgato* durch ‚vollendet', die auf der Hypothese *tathāgato* = **tatthāgato* beruht, darf wohl kaum auf allgemeine Zustimmung hoffen. Mir scheint es viel näher zu liegen, *gato* im Sinne von ‚geworden' und *tathāgato*, ‚so geworden', als Bezeichnung des individuellen Seins zu fassen. Nur durch eigene Kraft, ohne fremde Hilfe, wird man ein Buddha, und insoferne hat Buddha recht sich als das Individuum par excellence zu betrachten, er ist, um mich eines etwas banalen Ausdruckes zu bedienen, ein geistiger self made man. Im Deutschen haben wir keinen adäquaten Ausdruck, am ehesten würde noch ‚selbstherrlich' passen.

Diese Bemerkungen wollen das Verdienst HARDYS nicht schmälern. Den Hauptvorzug seines Werkes sehen wir darin, dass er den Buddhismus nicht als ein für sich stehendes, aus dem Kopfe eines Mannes entsprungenes System ansieht, sondern denselben aus den früheren religiösen Anschauungen der Inder vor den Augen des Lesers gleichsam herauswachsen lässt.

J. KIRSTE.

---

[1] Die Angabe in der von diesem Gelehrten herausgegebenen persischen Recension (s. o. S. 165), dass Buddha in Kashmir gestorben sei, erklärt sich wohl am leichtesten durch die Annahme, dass aus *Kusinārа* unter den Händen des Bearbeiters *Kashmir* wurde. *Buddha* hat sich im Neupersischen in der Form *but* (‚Götzenbild') erhalten.

'ALÎ BÂSCHÂ MUBÂRAK: الخطط التوفيقيّة الجديدة لمصر القاهرة ومدنها القديمة والشهيرة. (Bûlâķ 1306, 20 Theile, in 4°.)

Unter den ägyptischen Staatsmännern der neueren Culturperiode wird als Förderer der durch Muhammed 'Ali angebahnten Reformthätigkeit 'ALÎ BASCHA MUBÂRAK (geb. 1823) stets an hervorragender Stelle genannt werden müssen. Aus einer verarmten Familie der Ortschaft Birinbâl (Mudîrijja Dakhalijja) stammend, wo seine Voreltern von Generation auf Generation die Stellung des Ortsrichters inne hatten, drängte er sich gegen den Willen seiner Eltern ans Studium heran und nach vielen Fährlichkeiten gelang es ihm, in die durch Muhammed 'Alî gestifteten Regierungsschulen von Ķaṣr-el-'ajni und Abû Za'bal einzutreten, von wo er in die polytechnische Schule (Muhendischâne) zu Bûlâķ aufstieg. Seine Laufbahn entschied der glückliche Umstand, dass er 1844 in die Zahl jener Jünglinge aufgenommen wurde, welche auf Regierungskosten ihren Studien in Paris obliegen sollten, wo eben damals auch mehrere Prinzen — unter ihnen auch der nachmalige Khedive Ismâ'îl — zum Zwecke höherer Ausbildung weilten. Es ist bekannt, dass ein eigenes Internat in der Rue du Regard die ägyptischen Studenten vereinigte.[1] 'ALÎ MUBÂRAK hatte die Aufgabe, sich vornehmlich den technischen Kriegswissenschaften zu widmen. In seine Heimath zurückgekehrt, wurde er zuerst im Kriegsdepartement mit Vermessungen, topographischen Aufnahmen betraut, in welchen Arbeiten er sich so sehr bewährte, dass ihm später die Leitung des Unterrichtes der sogen. Mafrûza (= Auserwählte, so nannte man die Cadettenschule) anvertraut wurde, welche Gelegenheit er zur Abfassung einer Reihe von technischen Lehrbüchern benützte. Der Krimkrieg, an welchem er theilnahm, unterbrach diese Thätigkeit; nach seiner Rückkehr aus der türkischen Armee wurde er im administrativen Staatsdienste verwendet, in welchem er rasch von Stufe zu Stufe emporstieg. Zuerst im Eisenbahnwesen und den öffentlichen Arbeiten, später auch in der Unterrichts- und Auķâfverwaltung leistete er wesentliche Dienste. Er wirkte in verschiedenen Cabineten

[1] Vgl. die neueste Darstellung in YACOUB ARTIN PASCHA, *L'instruction publique en Égypte* (Paris 1890) p. 82—86.

als Minister dieses Verwaltungszweiges; auch gegenwärtig nimmt er (seit Juni 1888) die Stellung des Unterrichtsministers in Aegypten ein. Unter Ismâ'îl gründete er zwei Institute, von denen das eine, die öffentliche Bibliothek in Kairo — deren kostbarer arabischer Handschriftenschatz in den bisher erschienenen drei Bänden des Katalogs (I. Bd. 1301, II. Bd. 1305, III. Bd. 1306) noch lange nicht erschöpft ist — ihm nicht hoch genug angerechnet werden kann; das andere ist das *Dâr al 'ulûm,* dessen Professoren die Mitglieder des VII. und VIII. Orientalistencongresses ihre Collegen nennen konnten; einen hervorragenden Antheil an der Gründung dieser Anstalt nahm der damalige Staatssecretär, der Schweizer Pädagog Dr. Dor Bey.

Das vorliegende grosse Werk ist das Resultat von topographischen und historischen Studien, zu welchen 'Alî Bâscha seine häufigen, auf das ganze Land sich erstreckenden Amtsreisen im Interesse der öffentlichen Arbeiten benützte; aber zugleich die Frucht seiner ausgebreiteten Lectüre in arabischen und europäischen Werken über die Geschichte seines Vaterlandes. Er hatte es sich vorgesetzt, für die Kunde seiner Heimath in unserem Jahrhunderte dasselbe zu leisten, was Al-Maḳrîzî für das XV. Jahrhundert geboten hat, und dies Vorhaben deutet er auch im Titel des Werkes an. Es gelang ihm nicht, — so führt er in seiner Vorrede aus — eine Gesellschaft von Mitarbeitern anzuwerben, von denen jeder einen Theil der Aufgabe übernommen hätte; so führte er denn seinen literarischen Lieblingsgedanken ganz allein aus.

Das Werk geht von einer topographischen Beschreibung der einzelnen bemerkenswerthen Orte Aegyptens aus und erfasst seine Aufgabe auf der breitesten Basis und im weitesten Umfange. Die Geschichte jeder einzelnen Anstalt, die Statistik jedes Oertchens, alles in geschichtlicher und religiöser Beziehung Bemerkenswerthe, was in den betreffenden Orten sich vorfindet, zieht es in seinen Kreis. Es genüge für den allgemeinen Inhalt die knappe aber erschöpfende Uebersicht aus Aug. Müller's *Orientalischer Bibliographie* III, nr. 1036 hier zu übernehmen. ,Th. I—VI: die Strassen, Quartiere, Gassen, Moscheen, Bethäuser, Schulen, Klöster, Mausoleen, öffentliche Brunnen,

Bäder, Schlösser, Kirchen und Kaufhöfe von Kairo und (Th. vii) von Alexandrien nebst den Biographien der dort begrabenen berühmten Personen, Th. viii—xvii, die namhaften Orte Aegyptens [in alphabetischer Ordnung] mit den zugehörigen Biographien; Th. xviii der Nilmesser; Th. xix die Kanäle und Schleussen; Th. xx das Münzwesen.' — Man merkt dem Buche auf jeder Seite den grossen Einfluss europäischer Bildung an, der die wissenschaftliche Individualität des Verfassers bestimmt. Er bezieht nicht nur die muhammedanische Geschichte seines Untersuchungsobjectes in seinen Bereich ein, sondern erstreckt sich mit Ausführlichkeit auf die urälteste Ǵâhilijja seines Vaterlandes. Er citirt auf Schritt und Tritt grosse Stücke aus Strabo, Herodot, Plinius u. a. m. griechischen und römischen Schriftstellern (wohl nach französischen Uebersetzungen) und es ist bemerkenswerth, dass er sich hin und wieder zu kritischen Bedenken über Text und Inhalt versteigt: لا مانع من ان تكون النسخة المنسوبة الى استرابون محرّفة فى هذا الموضع sagt er einmal, xii, 30. An jedem Orte schildert er die altägyptischen Denkmäler und benutzt dabei die ihm zugängliche französische Literatur der Aegyptologie, wodurch er seinen nur arabisch lesenden Landsleuten unzweifelhaft einen grossen Dienst erwiesen hat. Mit Rücksicht auf diese Leser hat der Verfasser wohl jene gedehnten Excurse über ägyptische Theologie und Mythologie eingeflochten, welche von nun ab ohne Zweifel die Quelle der Belehrung für jene guten Schejche sein werden, welche bis in die neueste Zeit ohne Theilnahme und Interesse an den heidnischen Denkmälern ihres Landes vorübergehen, dessen Geschichte für sie in der Regel mit dem Muḳauḳis und 'Amr b. al-'Âṣî anhebt. Nur sehr vereinzelt ist in Literatur und Leben das Beispiel eines muhammedanischen Gelehrten, welcher von der Fremde nach Aegypten zieht لمعاينة الهرمين وما فيهما من المعالم الازليّة (Al-Maḳḳarî i, 708). Wie erst nun die entfernter liegenden Denkmäler! Nun haben sie einen Leitfaden zum Studium des ägyptischen Alterthums aus gut-rechtgläubiger Feder. Der Verfasser erstreckt seine historische Darstellung bis auf die allerneueste Zeit und gerade mit Bezug auf dieselbe wird manche nutzbare Belehrung aus dem Werke des Staatsmannes zu holen sein,

der selbst mit ein thätiger Factor der neuesten Entwickelung gewesen. Den Culturhistoriker wird die erschöpfende Darstellung willkommen sein, welche der Geschichte der alten und modernen Schulen in Aegypten zu Theil wird. Dem Minister der Ma'ârif und Aukâf standen Materialien und Informationsquellen leicht zur Verfügung, welche Anderen wohl schwerer zugänglich werden. Sehr wichtig ist in dieser Beziehung die geschichtliche Monographie der Azhar-moschee (IV, 10—44), dieses Centrums der theologischen Studien, sowie die Geschichte aller anderen, noch heute bestehenden alten Lehranstalten.

Der Verfasser legt im allgemeinen sehr viel Gewicht auf culturgeschichtliche Belehrung. Volkssitten und specielle Gebräuche mancher Gegenden, wie sich deren in der Art der Begrüssung, bei Volksfesten, Spielen, Hochzeits- und Trauerfeierlichkeiten bemerkbar machen, entgehen seiner Aufmerksamkeit nicht. Wir verweisen nur auf die Stellen VIII, 27, 70, 82; X, 35, 43, 67; XI, 14; XII, 3, 22 ff.; XV, 32, 41; XVII, 6, welche sehr interessante Beiträge zu dem Kapitel ethnographischer Erscheinungen bieten, welches Prof. WILKEN in seinem *Plechtigheden en gebruiken bij verlowingen en huwelijken* (Haag 1889) erst in jüngster Zeit mit vielseitiger Gründlichkeit bearbeitet hat. Manchem uralten heidnischen Gebrauch begegnen wir unter den von 'ALÎ BÂSCHÂ verzeichneten Sitten in muhammedanischer Umbildung. Diese Momente würden besondere Beachtung verdienen, können jedoch gelegentlich dieser Anzeige nicht weitläufiger hervorgehoben werden. Nicht minder eingehendes Interesse widmet der Verfasser den volkswirthschaftlichen Momenten. Es braucht nicht besonders betont zu werden, dass der Fortsetzer des Makrîzî den Bevölkerungsverhältnissen und ihrem Zusammenhang mit dem arabischen Stämmewesen besondere Beachtung zuwendet; diesbezüglich könnte auf viele Stellen verwiesen werden (ich begnüge mich beispielshalber mit XII, 5; XIV, 27 ff.; Abkömmlinge der Umejjaden XII, 96 ff.), unter denen besonders auch jene Daten interessiren werden, in welchen je zwei genealogisch gesonderte feindliche Factionen nachgewiesen werden, in welche zuweilen die Bewohner der geringfügigsten Ortschaften, in gegenseitiger Erbfehde lebend, zerfallen (XII, 3, 116 unten; XIII, 7).

Nicht nur muhammedanische Leser werden sich für die genau detaillirten Angaben interessiren, welche der Verfasser besonders in den Theilen VIII—XVII über Volksreligion und Heiligenverehrung, sowie über die mit letzterer zusammenhängenden örtlichen Volksgebräuche zusammengetragen hat. Man bekommt hier einen rechten Einblick in das Maass des Einflusses, den die hunderte und aber hunderte Môlid's (IX. 61 — vgl. III, 130 — sind nur die allerwichtigsten und für das ganze Land bedeutenden zusammengefasst), welche das Volk an die Gräber zuweilen ‚unbekannter Heiliger' zu grossen Volksfesten alljährlich sammelt, auf das Leben dieser Bevölkerung ausüben. Oft sind es nicht nur unbekannte, sondern geradezu anonyme Heilige, denen zu Ehren die Môlid's abgehalten werden; eine grosse Anzahl derselben führt ganz allgemeine, nicht näher bestimmte, an verschiedenen Orten mit ziemlich typischen Legenden dutzendemal wiederkehrende Namen, wie z. B. Schejch Manṣûr, Sa'îd etc., die wohl das Volk an irgend einen alten Heiligenort geknüpft hat, den es durch den Islam nicht einbüssen wollte. Dahin gehören wohl auch die vielen مقام الاربعين[1] (XII, 19, 104; XV, 72, 76; XVI, 47; XVII, 10, 42 u. a. m.). Aus einem Osirisgrab ist eine زاوية المصلوب geworden (XI, p. 83). Der Verfasser, der mit den Missbräuchen der Mawâlîd nichts weniger als einverstanden ist (XV, p. 29) und die abergläubischen Vorstellungen, welche dabei zur Geltung kommen, mit gehöriger Objectivität darstellt (XII, 96), erzählt die Heiligenwunder, wie es scheint, zuweilen mit subjectiver Theilnahme und Sympathie (ib. 122).

Sehr instructiv sind die vielen Biographien, die, nach Art orientalischer Werke, der Beschreibung der Ortschaften in grosser Anzahl beigegeben sind; dieselben betreffen Gelehrte und Staatsmänner und sind aus bekannten Gelehrten-Lexicis (Al-Sachâwî, Al-Muḥibbî, Al-Sujûṭî, für neuere Zeiten auch Al-Ǵabartî) excerpirt. Auch europäischen Quellen begegnen wir nicht selten; de Sacy's *Chrestomathie*

---

[1] Wie es deren auch in anderen muhammedanischen Ländern viele gibt (s. die Nachweise in der *Revue de l'histoire des religions* II, 320, Sonderabzug p. 64); باب اربعين in Aleppo, in Tunis (Barth, *Reisen in Nord- und Centralafrika* I, p. 2. *Jâkût* II, 310, 18).

und Quatremère's Schriften gehören zu den häufigsten Citaten des Verfassers, nicht nur für biographische, sondern auch für philologische Fragen. Für die Biographien aus allerneuester Zeit, wobei auch lebende Gelehrte etc. häufig sind, hat er seine eigenen Informationen, zuweilen die Ausarbeitungen der Betreffenden selbst benützt. In der Biographie des Ibrâhîm al-Dasûķî (xi, 10 ff.), des Schejchs des verewigten Lane, findet man beachtenswerthe Beiträge zur Charakteristik des grossen Arabisten und seines wissenschaftlichen Waltens in Kairo. Im Artikel Birinbâl (ix, 37 ff.) schaltet der Verfasser, dessen Familie aus diesem Oertchen stammt, seine eigene Biographie ein, aus der wir auch die am Anfang dieser Besprechung benützten Daten schöpfen konnten. Aus den Lebensbeschreibungen der Gelehrten der neuesten Zeit, besonders aus der Schule des Rifâ'a Beg al-Ṭahṭâwî (geb. 1801, gest. 1873) werden sehr bedeutende Daten zur Geschichte der neuzeitlichen Culturbewegung der gebildeten Gesellschaft in Aegypten geschöpft werden können.

Wie aus der vorausgesendeten Inhaltsübersicht gefolgert werden kann, beziehen sich die hier hervorgehobenen Momente nicht auf den gesammten Inhalt des Werkes; wie es denn auch schwer fiele, den verschiedenartigen Materien desselben im Raume einer Anzeige gerecht zu werden. Besonders sei auf den ‚Leitfaden der muhammedanischen Numismatik' hingewiesen, den der letzte Theil enthält; es werden darin in besonderen, nach Dynastien geordneten Tabellen auch die in den Sammlungen befindlichen Exemplare der einzelnen Münzgattungen nachgewiesen. Referent ist nicht in der Lage über Werth, Zuverlässigkeit und den Grad der Selbständigkeit dieses Theiles zu urtheilen. — Der Druck des Werkes ist gefällig und ziemlich correct. Störende Druckfehler kommen nur in den häufigen fremden Eigennamen vor (xvi, 9, 6: السنبانى für البستانى).

Innerhalb einzelner Kapitel alphabetisch geordnete Inhaltsverzeichnisse zu jedem Theile ersetzen nur einigermassen den Mangel eines allgemeinen Index zum ganzen Werke. Jedoch die Nothwendigkeit dieses Hülfsmittels wollen die orientalischen Schriftsteller nicht recht einsehen.

Budapest, im Mai 1890.

Ign. Goldziher.

Kleine Mittheilungen.

Ueber den Pahlawi-Buchstaben ṭ. — Das Altpersische besitzt bekanntlich an Stelle eines grundsprachlichen *ḱ* (= altind. श, avest. 𐬯) zwei Laute, nämlich *s* und *ϑ*. Das letztere entspricht daneben auch avestischem 𐬚, welches auf grundsprachliches *t* zurückgeht. Der Unterschied in der Aussprache, welcher im Altpersischen zwischen *s* und *ϑ* bestand, muss lange in der Sprache lebendig gewesen sein, da im Pahlawi für *s* das Zeichen [Pahlavi], welches aus semitischem Samekh hervorging, für *ϑ* dagegen das Zeichen ṭ, welches das semitische Ṭēṭ ist und dem avestischen 𐬚 entspricht, eingeführt wurde. Die Zeichen [Pahlavi] und ṭ können unmöglich vom Anfange an identisch gewesen sein, wie die Pahlawi-Forscher glauben (vgl. Spiegel, *Huzwaresch-Gramm.*, p. 27; *Glossary and Index of the Pahlavi texts* by West and Haug, p. 153), da einerseits die Oekonomie eines jeden Alphabets gegen eine Ueberladung mit unnöthigen Varianten spricht, andererseits an der Identität von Pahlawi ṭ, avest. 𐬚 und semitischem ט nicht gezweifelt werden kann. — Wir treffen ṭ im Pahlawi im Auslaute von Formen, welche im Neupersischen statt dieses Lautes *h* bieten. Es ist also in diesem Falle neupersisches *h* aus *ϑ* bald im Sinne von grundsprachlichem *ḱ*, bald von grundsprachlichem *t* hervorgegangen (vgl. Hübschmann, *Iranische Studien*; Kuhns *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* xxiv, S. 386). Z. B.: a) ṭ = *ḱ*, [Pahlavi] = آگاه, [Pahlavi] = گناه, [Pahlavi] = مه, [Pahlavi] = که, [Pahlavi] = نگاه; b) ṭ = *t*, [Pahlavi] = گاه, [Pahlavi] = راه. Während im Auslaute bei [Pahlavi] = avest. *qaniraϑa-* ṭ geschrieben wird, schreibt man im Inlaute z. B. in [Pahlavi] = avest. *māϑrobara-*, [Pahlavi] = avest.

jaōždāϑra-, wo doch [illegible] stehen sollte, dafür [illegible], wie man auch im Neupersischen پسر = avest. *puϑra-*, سه = avest. *ϑri* schreibt. Das [illegible] ist eben in späterer Zeit, wo seine Aussprache mit jener des [illegible] völlig zusammenfiel, zu einer blossen Variante des letzteren geworden, indem es grösstentheils im Auslaute der Wortformen geschrieben wurde, und wurde in dieser Function auch in jenen Formen, wo das Neupersische nicht *h*, sondern *s* hat, angewendet; z. B.: [illegible] = افسوس, [illegible] = سپاس.

Pahlawi: [illegible]. — Der Bedeutung nach entspricht dieses dem Aramäischen entnommene Lehnwort dem iranischen [illegible], نماز, ‚an obeissance, a bow, homage, worship, prayer'. Das Wort kommt im *Arta-wirāf-nāmak* öfter vor. In dem *Glossary and Index* zu diesem Pahlawi-Werke heisst es p. 243 unter *nasadman*: ‚The etymology is uncertain, and consequently the reading is doubtful.' Haug zieht arab. نَشْدٌ, نِشَادٌ, ‚beseeching', zur Vergleichung herbei. Dieser Vergleich passt entschieden nicht, da einerseits نَشَدَ ‚rogavit, obtestatus est' und نَشْدٌ ‚obtestatio per Deum', نِشَادٌ ‚adjuratio' bedeuten, andererseits die Wurzel נשר oder נסר im Aramäischen sich nicht findet und, wenn der Vergleich mit arab. نَشْدٌ richtig wäre, dann das Pahlawi-Wort nicht [illegible], sondern nothwendig [illegible] lauten müsste. Nach meiner Ansicht steckt in der Form [illegible] ein Fehler; sie ist aus [illegible] verschrieben und dem aramäischen סגד, ܣܓܕ, arab. سجد entnommen.

Neupersisch: آئين. — Das Wort آئين, ‚institutum, mos, lex, modus, via', wird von Vullers (*Lex. Persico-Latinum* i, p. 64 b) mit dem indischen *ajana* verglichen. Diese Vergleichung ist mit Hinblick auf die Pahlawi-Form unrichtig. Diese Form lautet nämlich [illegible], welches nur *aiwīn* gelesen werden kann. Mit آئين hängt آئينه, ‚Spiegel', zusammen, dessen ältere Form Pahlawi [illegible] *(aiwīnak)* lautet. Beide Worte können nur auf die bekannte Wurzel *win* (altpers. *awaina*, ‚er sah', avest. *waēnaiti*, ‚er sieht' = neupers. بيند) bezogen werden und würden avest. *aiwi-waēna-*, *aiwi-waēnaka-*, altpers. *abi-waina-*, *abi-wainaka-* lauten. Das zwischenvocalische *w* ist hier ebenso ausgefallen

wie in زیستن für *zīwastan* und das aus *b* entstandene *w* in نیک, Pahlawi [Pahlawi] = altpers. *naiba-ka-*.

Neupersisch باز und فراز. — Die Pahlawi-Vorbilder für beide Formen lauten [Pahlawi] *(apāć)* und [Pahlawi] *(frāć)*. Diese setzen im Altpersischen *apaćā* und *fraćā* voraus, Instrumentale der Stämme *apać-*, *frać-*, die mit den indischen Stämmen *apāńć-*, *frāńć-* identisch sind. Im Avesta kommen blos *apās*, *frās*, Nominative dieser Stämme vor, dagegen treffen wir an Stelle der zu erwartenden *apaća*, *fraća* die Formen *apašha*, *frašha*, welche aus *apać-jā*, *frać-jā* entstanden sind. Mit *apašha* deckt sich griech. ὀπίσω, episch ὀπίσσω, mit *frašha* griech. πρόσω, poetisch πρόσσω; πρόσσω steht demnach für προκjω und ὀπίσσω für ὀπικjω.

Neupersisch شنودن. — Neupersisch شنودن, شِنیدن, Präsens شِنَوم ist insofern auffallend, als man nach avest. *surunaōiti* ‚er hört‘ = altind. *šṛṇōti* im Anlaute *s* anstatt eines *š* erwartet. Obendrein bietet سُرودن, سرائیدن = avest. *srāwajeiti,* altind. *šrāwajati,* das Causativum dazu, das regelmässige *s* dar. Die Entstehung der Form شنودن ist auf folgende Art anzusetzen. Gleichwie altind. *kṛ-ṇō-ti* ‚er macht‘ im Altpersischen zu **kunauti* geworden ist, ging aus altind. *šṛ-ṇō-ti* ‚er hört‘ altpers. **sunauti* hervor. — Und geradeso wie altpers. *kunauti* vom neupers. کند (für کنود) reflectirt wird, ebenso müsste altpers. *sunauti* im Neupersischen als سنود erscheinen. Nun wurde aber die Wurzel *sru* mit der Präposition *ā* zusammengesetzt, wobei *ā-sunauti* zu *ā-snauti, āšnauti* (durch regelrechten Uebergang von *s-n* in *š-n*) zusammengezogen wurde. Die Form *ā-šnauti* wird durch Pehlewi [Pahlawi] repräsentirt. Aus [Pahlawi] entstand im Neupersischen شنودن gerade so wie aus Pahlawi [Pahlawi] (= altpers. **abi-šmar-tanaij*) neupers. شمردن hervorging. Uebrigens weichen کند und شنود insofern von einander ab, als das erstere aus dem Stamme *ku-nu-* den Stamm *ku-na-* gebildet (diese Umbildung zeigt schon *akunaš* ‚er machte‘ in der Inschrift von Artaxerxes Mnemon = *akunauš*), das letztere dagegen den Stamm *su-nu-* zu *su-naw-a-* erweitert hat. —

Von dem alten Stamm in *kunauti* scheinen noch Spuren in der ersten Person Singul. im Pahlawi und Parsi vorzukommen, wo namentlich innerhalb des letzteren die Form [Pahlawi] sehr bekannt ist, welche dem altpers. **kunaumi* aufs genaueste entspricht. Eine weitere Abweichung der Verba شنودن, شنیدن und کردن von einander liegt darin, dass bei dem ersteren der Präsensstamm als *šunu-* oder *šinē-* (für *šun-aja-*) in den Infinitiv und das damit zusammenhängende Participium perfecti in *ta-* eingedrungen ist, während bei کردن der Präsensstamm *kunu-* von der im Infinitiv steckenden Wurzel *kar-* vollkommen geschieden ist.

Neupersisch یا. — Das neupersische یا ‚oder‘ lautet im Pahlawi [Pahlawi], das entweder *ajaw* oder *adaw* gelesen werden kann. VULLERS (*Gramm. persica* ed. II, p. 288) identificirt es im Anschluss an SPIEGEL (*Traditionelle Literatur der Parsen*, S. 365) mit avestischem *aϑa wā*, welches mit dem altindischen *atha wā* sich deckt, das bekanntlich als اتو *(atau)* ‚oder‘ ins Malayische übergegangen ist. Diese Identificirung wäre vom morphologischen Standpunkte ganz befriedigend, wenn sie nicht eine lautliche Schwierigkeit darböte, nämlich den Uebergang von altem *ϑ* zwischen Vocalen in *j* im Neupersischen postuliren würde, ein Uebergang, der sich sonst nur von *d* nachweisen lässt. Wir sind demgemäss angewiesen zur Erklärung des modernen یا eine altpersische Form *ada-wā* vorauszusetzen.

տուն = աշխարհ, երկիր. (Bemerkung zu S. 193 d. B.) — P. J. DASHIAN meint, dass das armenische *տուն* im Sinn von *աշխարհ* oder *երկիր* ein durch wörtliche Wiedergabe des syrischen ܒܝܬܐ verursachter Uebersetzungsfehler ist. Dem gegenüber möchte ich bemerken, dass *տուն* im Sinne von *աշխարհ, երկիր* bei armenischen Original-Schriftstellern öfter vorkommt. Ich habe mir in dieser Richtung leider keine Sammlungen angelegt, kann also blos Stellen citiren, welche mir in den letzten Tagen untergekommen sind. Ich citire Wardan Gesch. ՃԼ (ed. Ven. 123, ed. Mosc. 162): *եւ որդին նորա Թէփի-քաշն գնաց առ ամիրապետն Հաճի Մրմէնն, եւ տուեալ 'ի նմանէ զՄաշ-րուհիս՝ աւերէր զտունն Վրաց մեծաւ քաջութեամբ.* Ibid. ՃՕ (ed. Ven. 130,

ed. Mosc. 170): *եւ լուեալ զայս ամենայն Թուրքաստանաց՝ հաւաքեցան 'ի մի, զԱլփասլանն կոչեցալ սուլտան՝ ընդ ինքեանս առեալ գան 'ի յԱնի, եւ աւերեն զտունն Շիրակայ.* ՁԳ. (ed. Ven. 139, ed. Mosc. 183): *Զաքարէ աւերէր զտունն Պարսից մինչեւ ցԱրտաւիլ.*

Dazu füge man noch Γazar Pharpetshi, Geschichte S. 253 der Venetianer Ausg. von 1793: *եւ բանակեալ անդ զօրն այն, լսէր 'ի վաղիւն թէ Մամիկոնեան վահան մօտ է 'ի նա 'ի վարայր վարոյն 'ի հոռոմ տան, 'ի գաւառին որ կոչի Շաղագոմ. եւ կարծեցեալ անդ լինել զիմաստախորհուրդ Մամիկոնեան յանհոգս որպէս 'ի հռոմ տան անկեալ, պնդեալ յանկասկածս զցայգ 'ի տեղին տեղեակ առաջնորդօք հասանէր ընդ առաւօտուն ծագել.*

Zur armenischen Bearbeitung der ‚Sieben weisen Meister‘. (Bemerkung zu S. 213 d. B.) — Ausser den drei von mir nach der *Bibliographie Arménienne* angeführten Konstantinopolitaner Ausgaben vom Jahre 1696, 1720 und 1740 der ‚Sieben weisen Meister‘ gibt es noch eine vierte vom Jahre 1241 = 1792, von welcher ein Exemplar im Besitze der herzoglichen Gothaer Bibliothek sich befindet und auf welche Herr Dr. PERTSCH mich aufmerksam machte. Diese Ausgabe ist nach einer von mir gemachten Vergleichung mit jener von 1740 Seite für Seite und Zeile für Zeile vollkommen identisch; blos in den Vignetten und in dem auf der letzten Seite stehenden *յիշատակարան տպողի* ist ein Unterschied vorhanden. — Das Buch ist gedruckt *'ի տպարանի յօհաննիսի եւ պօղոսի.*

Anmerkungen zu dem Aufsatze ‚Gemmen mit Pehlevilegenden‘ von Dr. J. KIRSTE (II, 114 ff.). — (S. 119.) — Der Name, welcher auf der Gemme des k. k. Münzcabinets Nr. 114 vorkommt, nämlich [illegible], ist identisch mit dem bei Wardan sich findenden Eigennamen *Մեհրուժան (meḥružan)*, der bei Thomah Artsruni *Մեհուժան (meḥužan)*, bei Moses Chorenatshi *Մերուժան (meružan)* lautet. Der Pahlawilegende [illegible] würde auf armenisch *Մեհրուժան դպիր (meḥružan dpir)* ‚Mehružan, der Schreiber‘ ganz genau entsprechen.

(S. 121.) — Die Legende auf der Gemme des k. k. Münzcabinets Nr. 130 lese ich (oder [illegible]) [illegible], ‚der Herr war der Bringer

der Anordnung'. In den ersten fünf Buchstaben ist das Wort [illegible], neup. خدای nicht zu verkennen und jenes Zeichen, welches KIRSTE *d* liest, ist ein *j*. [illegible] ist ganz klar. Jenes Zeichen, welches KIRSTE als *ć* fasst, ist *r* (vgl. das *r* auf der Gemme des Herrn Dr. POLAK, S. 122) und ebenso ist das KIRSTE'sche *š* vielleicht ein *s* (vgl. das *s* an derselben Gemme des Dr. POLAK). Das letzte Zeichen fasse ich als *r*. Das Wort [illegible] oder [illegible] ist = arab. رسم, aram. רשם ܪܫܡܐ.

(S. 123.) — Gemme des Herrn Dr. POLAK. Statt *atūr šah* möchte ich *i atrūšān* lesen, da der nach links führende wagrechte Strich am Ende einen Punkt zeigt, den ich für den Ueberrest eines nach unten gehenden senkrechten Striches halte. Ebenso scheint mir jenes Zeichen, welches Dr. KIRSTE für einen Halbmond hält, nichts anderes als ein *i* zu sein. Pahlawi [illegible] ist identisch mit dem im Armenischen sich findenden ատրուշան *(atrušan)* ‚Feuertempel'. Ich übersetze daher die Legende dieses Siegels durch ‚(Eigenthum) des Feuertempels'.

FRIEDRICH MÜLLER.